

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759
ISSN 2784-9201

Paradeigmata voluntatis

All'origine
della concezione
moderna di volontà

a cura di
Elisabetta Cattanei e Stefano Maso



Edizioni
Ca' Foscari



Paradeigmata voluntatis

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

Serie coordinata da
Carlos Lévy
Stefano Maso

5 | 2



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

Direttori

Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne, Paris IV, France)

Stefano Maso (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Douglas Cairns (University of Edinburgh, UK)

Walter Cavini (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)

Elisabetta Cattanei (Università di Genova, Italia)

Michel Fattal (Université Grenoble Alpes, France)

Alain Gigandet (Université Paris-Est, France)

Fritz-Gregor Herrmann (Swansea University, UK)

Pierre-Marie Morel (Université Paris I – Sorbonne, France)

Phillip Mitsis (New York University, USA)

Carlo Natali (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Monte Ransome Johnson (University of California, San Diego, USA)

Gretchen Reydams Schils (Notre Dame University, USA)

Emidio Spinelli (Sapienza Università di Roma, Italia)

Jula Wildberger (American University of Paris, France)

Marco Zingano (Universidade de São Paulo, Brasil)

Comitato di redazione

Stefano Amendola (Università degli Studi di Salerno, Italia)

Federico Boschetti (ILC-CNR, Pisa; VeDPH, Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Antonella Candio (Ricercatrice indipendente)

Laura Carrara (Università di Pisa, Italia)

Federico Condello (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)

Carlo Franco (Ricercatore indipendente)

Alessandro Franzoi (già Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Massimo Manca (Università degli Studi di Torino, Italia)

Roberto Medda (Università degli Studi di Cagliari, Italia)

Valeria Melis (Università degli Studi di Cagliari; Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Luca Mondin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Stefano Novelli (Università degli Studi di Cagliari, Italia)

Giovanna Pace (Università degli Studi di Salerno, Italia)

Antonio Pistellato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giovanni Ravenna (già Università degli Studi di Padova, Italia)

Giancarlo Scarpa (Ricercatore indipendente)

Paolo Scattolin (Università degli Studi di Verona, Italia)

Matteo Taufer (Ricercatore indipendente)

Olga Tribulato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Martina Venuti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

e-ISSN 2784-9759

ISSN 2784-9201

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/lexis/>



Paradeigmata voluntatis
All'origine della concezione
moderna di volontà

a cura di
Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
2021

Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà
a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

© 2021 Elisabetta Cattanei e Stefano Maso per il testo
© 2021 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: la raccolta di saggi pubblicata in questo volume è stata preliminarmente sottoposta a una valutazione non anonima (open peer review), da parte di specialisti della materia, qui sotto indicati, e ha ricevuto la loro complessiva valutazione positiva. Le valutazioni sono state condotte in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: the collection of essays published in this volume was preliminarily subjected to a non-anonymous review (open peer review), by subject-matter experts, indicated below, and received their overall positive evaluation. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

I revisori sono | The reviewers are:

- Monte Ransome Johnson (University of California, USA)
- Michel Fattal (Université Grenoble Alpes, France).

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it> | ecf@unive.it

1a edizione dicembre 2021
ISBN 978-88-6969-583-4 [ebook]
ISBN 978-88-6969-584-1 [print]

Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà / Elisabetta Cattanei, Stefano Maso (a cura di) — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2021. — viii + 240 pp.; 23 cm. — (Lexis Supplementi | Supplements; 5, 2). ISBN 978-88-6969-584-1.

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni/libri/978-88-6969-584-1/>
DOI <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-583-4>

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Abstract

'Will' descends, etymologically, from *voluntas*. However, in the meaning of *voluntas* it is no longer possible to grasp the terminological plurivocity present in the Greek language. Consequently, the theory of action, which Aristotle and Greek thought in general had extensively dealt with, in the Roman context has adapted to a simplified conceptual framework. The essays collected here have allowed us to focus on a brand new articulated paradigm. Within it, we find a renewed concept of 'will': the *voluntas* which is explained in the modern interpretation of the 'voluntary act', and 'voluntarism' tout-court.

Keywords Will. Responsibility. Voluntas. Boulesis. Action. Impulse.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Sommario

Introduzione

Elisabetta Cattanei, Stefano Maso

3

Paradigmi epici, ovvero della volontà degli eroi

Alberto Camerotto

9

**Λ'ἰσχύς cynique entre la maîtrise de soi socratique
et le *tonos* stoïcien : un volontarisme ?**

Julien Decker

43

'Desiderium voluntas non est'

Stefano Maso

73

Is There a Male Will in Stoicism?

The Case of Aggression

Jula Wildberger

97

**Lo spazio della *uoluntas* senecana:
tra filosofia e tragedia**

Melania Cassan

117

**La *uoluntas* sénéquienne a-t-elle sa place
dans une généalogie de la volonté ?**

Status quaestionis

Marion Bourbon

139

**De Cicéron à Lucain. Note sur les modalités
de l'expression de la volonté**

Carlos Lévy

155

Une volonté sous condition ?

Un commentaire d'Épictète, *Entretiens* 1.12.7-19

Valéry Laurand

169

Cesare, Pompeo, l'elefante e la fortuna Il volere umano tra natura, società e colpi della sorte nei libri 7-8 della <i>Storia Naturale</i> di Plinio il Vecchio Elisabetta Cattanei	185
Agostino. Volere e potere Paolo Pagani	199
Index of Names	233

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna
di volontà

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Introduzione

Elisabetta Cattanei

Università di Genova, Italia

Stefano Maso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Il pregresso e il presente

Nel tardo autunno del 2019 si è tenuto a Venezia il secondo convegno internazionale dedicato al tema della *voluntas*. Organizzato in collaborazione con il Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia dell'Università di Genova e con l'Université Bordeaux-Montaigne di Bordeaux, esso si è svolto presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, sotto la supervisione di A. Camerotto, E. Cattanei, V. Laurand, S. Maso e P. Pagani.

Il convegno prendeva le mosse dal Colloque di Bordeaux: *La naissance de la volonté*, organizzato da V. Laurand e J. Lagouanère nel settembre del 2018, presso la Salle Jean Borde dell'Université Bordeaux Montaigne.

Se negli incontri di Bordeaux ci si era proposti di mettere a fuoco il fondamento e l'origine della moderna concezione di 'volontà' - a cominciare da Platone e procedendo lungo la filosofia ellenistica e romana fino all'avvento del Cristianesimo e di Agostino - in quelli veneziani si è piuttosto cercato di definire i tratti teorici e formali dell'idea multifocale di *voluntas*. Le premesse sono state chiare da subito: alla complessità, varietà, peculiarità e alle distinzioni che la lingua e la tradizione filosofica greca proponevano è sembrato succedere, in ambito latino, un vero e proprio modello interpretativo in base al quale parevano omologate, nell'accezione di *voluntas*, varia-

bili concettuali e plurivocità terminologiche non più avvertite in modo distinto (o, quantomeno, sufficientemente diversificato). Di conseguenza la teoria dell'azione ampiamente affrontata nel contesto del pensiero classico (si pensi, tra gli altri, alle *Etiche* aristoteliche e alla concezione stoica di βούλεσθαι e βούλησις accompagnata da quella di εὐλογος ὄρεξις) ne risentiva, finendo per trovare in ambito romano un nuovo quadro di riferimento. Si è potuto intravedere il sorgere di un vero e proprio 'nuovo paradigma', internamente articolato, nel quale si sarebbero successivamente affermate le diverse possibili applicazioni della rinnovata idea di 'volontà': quelle che stanno alla base, tra l'altro, della moderna interpretazione dell' 'atto volontario' e del 'volontarismo' *tout-court*.

All'interno di questo 'paradigma' è stato possibile riscontrare la presenza di modelli denotanti tipi differenti ma omogenei di *exempla*. Ma soprattutto si è rilevato il complesso intreccio di questioni essenziali quali quelle che portano a riflettere - oggi in modo più tecnico e determinato - sulla 'scelta' e sulla 'deliberazione', sul 'libero arbitrio', sul 'desiderio', sulla 'conditional intention', sul 'meccanicismo determinista' e all'opposto (o in problematico affiancamento) sull'indeterminismo.

È stato sorprendente constatare quanto fosse già aperta allora la strada che conduce ai paradossi e ai problemi che oggi sopraggiungono allorché si tenti di addivenire a una proposta esplicativa in cui l'aspetto puramente fisicista (e magari quello della moderna neuroscienza) non sia elementarmente alternativo a quello razionalista.

È stato altresì istruttivo cogliere quanto già allora la questione della 'volontà' si coniugasse con quella dell'etica e della responsabilità nell'agire; ovviamente in modo non determinato o radicale come si può constatare nella riflessione moderna e contemporanea.

I contributi

Sono ora qui raccolti i contributi presentati nelle giornate del 28 e 29 novembre 2019; ovviamente sono stati rielaborati dagli autori e dalle autrici tenendo conto del dibattito sviluppatosi di volta in volta. Ci si augura che il progetto di mettere a fuoco la struttura paradigmatica della *voluntas* nel mondo antico greco-romano consenta di procedere prossimamente alla definizione dei moderni modelli in cui la 'volontà' si dispiega.

Nel saggio di Alberto Camerotto, «Paradigmi epici, ovvero della volontà degli eroi», si mette a fuoco la concezione di 'volontà' nel mondo dell'epica classica. Al riguardo è in evidenza la τλημοσύνη, vale a dire la capacità non solo di 'scegliere', ma soprattutto di mantenere salda la scelta effettuata e di resistere di fronte alle avversità, quand'anche fosse il destino a disporle. Ci vuole intelligenza in ciò (lo

attesta Ulisse) e occorre evitare di cadere nell'eccesso di ὑβρις. È un percorso che conduce a prefigurare la volontà dell'eroe in un modo che sembra anticipare la visione stoica della vita umana.

In «L'ἰσχὺς cynique entre la maîtrise de soi socratique et le *tonos* stoïcien: un volontarisme?», Julien Decker mette in relazione il concetto di 'potenza'/'forza' con quello di 'volontà'. Soprattutto nell'esercizio della filosofia cinica ciò si traduce in un lavoro interiore che conduce alla virtù. Si scorge però con chiarezza anche il *fil rouge* che collega la proposta socratica a quella dello stoicismo, dove il *τόνος* e la *εὐεξία*, cioè la tensione alla vita e al controllo di sé insieme al vigore fisico e spirituale, raggiungono la massima espressione. Si prefigura un modello in cui la volontà emerge allorché la pratica della filosofia si accompagna all'approccio intellettualistico.

Stefano Maso, in «'Desiderium voluntas non est'», si interroga sulla modalità razionale o irrazionale in cui si manifesta la volontà. Indispensabile è, in questa prospettiva, studiare la relazione tra il 'desiderio' e la 'volontà'. Esplicitamente Cicerone lascia intuire la possibilità che anche nel 'desiderare' sia riconoscibile il contributo della ragione; tuttavia, più in generale, trova conferma la tesi che il *desiderium* - riconducibile all'ἐπιθυμία così come l'*adpetitio* lo è all'ὄρμη - appartenga alla dimensione dell'irrazionale. Quanto a *voluntas*: sia per Cicerone sia per Seneca essa risulta essere un concetto molto più inclusivo di quanto non lo fosse βούλησις per i filosofi di lingua greca.

Nel saggio «Is there a Male Will in Stoicism? The Case of Aggression», Julia Wildberger studia il fenomeno dell'aggressività (θυμός). Pur non sottovalutando l'importanza del richiamo a un obsoleto quadro valoriale in cui appare centrale l'egemonia del potere e della volontà maschilista, per la dottrina stoica (e per la strategia terapeutica che ne può conseguire) non è tanto questione di virilità, quanto piuttosto di maturità da guadagnare. Come si ricava da Seneca, ciò vale per il bambino, per la bambina, per l'uomo e per la donna. Per questa via sembra confermato l'assunto per cui la 'virtù' stoica e la connotazione del saggio stoico prescindono da questioni di 'genere'.

Melania Cassan, in «Lo spazio della *uoluntas* senecana: tra filosofia e tragedia», confronta il modo in cui Seneca presenta - in particolare nel secondo libro del *De ira* e in due tragedie, *Medea* e *Fedra* - la *voluntas*, il meccanismo del suo manifestarsi e il suo tradursi in effetti concreti. In modo puntuale è studiato il concetto di *voluntas non contumax* in riferimento alla passione, e ne è spiegato il ruolo all'interno del processo decisionale. Sembra che a questo stadio si affacci un doppio scenario: la possibilità teorica che l'azione/passione si realizzi in senso pieno o non si realizzi; e questo pur sempre in conseguenza dello *iudicium* che garantisce, in virtù del suo intervento, l'elemento di volontarietà.

Il saggio di Marion Bourbon, «La *uoluntas* sénéquienne a-t-elle sa place dans une généalogie de la volonté? *Status quaestionis*», discute

i motivi per i quali la concezione senecana di *voluntas*, giuoca un ruolo speciale rispetto ai moderni paradigmi interpretativi. Pur non mostrandosi mai incoerente rispetto al monismo e all'intellettualismo stoici, l'approccio di Seneca non risulta, di per sé, nemmeno 'volontarista' *tout court*. Al centro stanno il riconoscimento di un'unitaria dinamica psichica e l'inclusione di quest'ultima nella concezione del *τέλος*. È in vista della *tranquillitas animi* che trova la sua realizzazione la *bona voluntas*.

Carlos Lévy, nel saggio «De Cicéron à Lucain. Note sur les modalités de l'expression de la volonté», avverte che il percorso che conduce da Cicerone e Seneca ad Agostino non è rettilineo come potrebbe sembrare. Lo studioso si sofferma su Tito Livio, su Ovidio e, più dettagliatamente, su Lucano. Oltre che il termine *voluntas*, Lucano adopera l'avverbio *sponte*, con il quale allude all'iniziativa di chi compie un'azione senza che la natura di essa sia stata del tutto chiarita. Sullo sfondo si coglie un tentativo di una sperimentazione linguistica, segno di orientamenti concettuali e semantici progressivamente diversificati.

Sulla linea di un percorso analogo a quello di Lévy si muove anche il saggio di Elisabetta Cattanei, «Cesare, Pompeo, l'elefante e la fortuna. Il volere umano tra natura, società e colpi della sorte nei libri vii-viii della *Storia naturale* di Plinio il Vecchio». L'attenzione è rivolta all'uomo nel suo appartenere a un mondo dove la volontà del destino svolge un ruolo esplicito, in un giuoco di alternanza tra positivo e negativo del tutto imprevedibile, che impone a chi riflette sul suo agire e sul suo volere la disponibilità ad accettare linguaggi, metodi espositivi, argomentazioni ad ampio raggio, sempre in tensione fra scienza e mito, realtà empirica e sogno.

Il saggio di Valéry Laurand, «Une volonté sous condition ? Un commentaire d'Épictète, *Entretiens* 1.12.7-19», si concentra sul pensiero di Epitteto e sul concetto di *προαίρεσις*. Sebbene il destino configuri una sorta di quadro di riferimento per la volontà e per l'azione, rimarrebbe comunque al singolo uomo una forma originaria di scelta volontaria che qualifica e pregiudica in ogni caso quanto da essa discende. Ciò costringe ciascuno ad adattare il proprio modo di disporsi di fronte agli eventi e ad agire di conseguenza. In pratica, in base al modello di Epitteto, *βούλομαι* risulta riconsiderato secondo le condizioni poste dalla *προαίρεσις*.

Infine, Paolo Pagani, in «Agostino. Volere e potere», ricostruisce, attraverso l'esame di una serie di opere di Agostino, la relazione da questi teorizzata tra volere e potere. Al centro è il riconoscimento dei limiti della volontà umana e la prospettiva 'velleitaria' in cui l'uomo può correre il rischio di ritrovarsi. Il libero arbitrio e il concetto di potere sono affrontati e comincia ad essere esaminato il senso di quel volere che comanda a se stesso di essere 'volontà'. La corretta configurazione del problema deve però tener conto anche della

riflessione eretica di Pelagio, che fa dipendere l'effettiva libertà dal fatto che si voglia (o non si voglia) la medesima cosa e che, in virtù di ciò, non sia messo in discussione il libero arbitrio. Come e a che punto intervenga, per garantire questo, la *gratia*, è questione che affronterà approfonditamente Agostino, con il quale pare ci si incammini verso una concezione 'realistica' della volontà che aveva trovato i primi presupposti già in Seneca.

Dicembre 2021
Genova e Venezia

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Paradigmi epici, ovvero della volontà degli eroi

Alberto Camerotto

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract Heroes are the first *paradeigmata* for everyone, even for philosophers. Their most important virtue is *temosyne*, i.e. the ability to choose and resist in the face of dangers and difficulties. But the will has some more problems. Heroes have to deal with the gods and with Fate, that is, with the Moirai and their own destiny. Heracles, the greatest of all heroes, performs the well known labours in the service of Eurystheus, by the will of the gods. Aegisthus, Clytemestra's lover and Agamemnon's killer, is the negative model: he indeed chose what he wanted, but then he becomes the model of *hybris*. Agamemnon is the commander-in-chief of the Achaeans. But in the events of the war, he reveals all his errors of inadequate will. Achilles, the strongest warrior of the Trojan War, chooses between life and death and then regrets his choice when it is too late. Odysseus, the hero of *metis*, is perhaps the only one who knows how to choose the paths of the will. Certainly, with many risks and suffering. But this is the virtue of *temosyne*.

Keywords Heroes. Will. Gods. Fate. Choice. Heracles. Odysseus.

Sommario 1 *Paradeigmata* eroici. – 1.1 Eracle, il modello da seguire. – 1.2 Meleagro, l'esempio di quello che non si dovrebbe fare. – 2 *Voluntas*. – 3 Egisto. – 4 Il *nostos* di Agamemnone. – 4.1 In Aulide. – 4.2 Le contese degli altri. – 4.3 L'incidente di Crise. – 4.4 La contesa con Achille. – 4.5 La *peira*. – 4.6 Tersite. – 4.7 Quando è troppo tardi. – 4.8 Finalmente il *nostos*. – 5 La scelta di Achille. – 6 La volontà multiforme di Odisseo. – 7 Una conclusione dall'Aldilà, ovvero una *synkrisis* per gli eroi.

1 *Paradeigmata* eroici

Il mito agisce da paradigma, gli eroi sono i modelli, l'esempio che fa da paragone e da traccia. Possono agire anche da monito, come tocca ai tre grandi dannati dell'Aldilà, Tizio, Tantalo e Sisifo. Stanno lì



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/001

per sempre all'Ade proprio per questo, come spettacolo esemplare per tutti.¹ Ma vediamo come funziona intanto sulla terra il *paradeigma* all'interno dell'epica arcaica per gli stessi eroi. La loro vita, la volontà, le scelte, le azioni passano attraverso i modelli.

1.1 Eracle, il modello da seguire

Odisseo è il grande e nuovo eroe del *nostos*, ha bisogno di un modello di cui seguire letteralmente le orme. Eracle è il grande eroe del passato, che già ha sperimentato l'impresa della catabasi dell'XI canto dell'*Odissea*. Se Odisseo scende all'Ade, è perché prima di lui c'è stato Eracle.² C'è un comune destino di sventura (κακὸν μόρον) da portare.³ E per la volontà ci sarebbe da ragionare sui verbi, ma soprattutto sulle relazioni. Eracle è al servizio di uno che vale di me-

1 La funzione dei *paradeigmata* è ben definita da Sourvinou-Inwood 1986. Le figure dei tre grandi dannati assumono il ruolo di monito per il confine assoluto tra mortali e immortali, che non può in nessun modo essere valicato. Il paradigma diventa esempio per tutti, anche senza bisogno di spiegazioni esplicite. Ma già in Pindaro la pena di Issione diviene un proclama della funzione: Pind. *Pyth.* 2.21-3 θεῶν δ' ἐφετμαῖς Ἴσιονα φαντὶ ταῦτα βροτοῖς | λέγειν ἐν πτερόεντι τροχῶ | παντᾶ κυλινδόμενον («dicono che Issione per ordine divino, rotolando d'ogni parte sulla ruota alata, proclami ai mortali», trad. B. Gentili). Il messaggio diviene coscienza collettiva, pensiero comune condiviso e nella pena eterna Issione letteralmente incarna il monito: *Pyth.* 2.41 s. ἐν δ' ἀφύκτοισι γυιοπέδαις | πεσὼν τὰν πολύκοινων ἀνδέξατ' ἄγγελίαν («e caduto nei ceppi inevitabili | fece proprio il messaggio a tutti noto»). Così la funzione è indicata con chiarezza in Plat. *Gorg.* 525b ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνιάσθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὀρώντες πάσχοντα ἂν ἀπάσχη φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται («o diventi migliore e ne tragga giovamento lui, oppure serva di esempio agli altri affinché costoro, vedendo i patimenti a cui è sottoposto, si spaventino e diventino più buoni», trad. P. Scaglietti). Ma se fosse necessario, Virgilio nella catabasi di Enea non può che dirlo nella forma di una definizione: Verg. *Aen.* 6.618-21 *Phlegyasque miserimus omnis | admonet et magna testatur voce per umbras: | "discite iustitiam moniti et non temnere divos"*. Naturalmente restano validi i dubbi di Burkert 2009, 144 s.: «Even if the intention of hell is to deter possible culprits, this is impeded by lack of publicity». Se notevole è il monito dall'Aldilà, c'è ovviamente il problema della comunicazione, visto che dell'altro mondo nulla sappiamo: «But who will hear this?». Per una più ampia discussione sui paradigmi dei dannati, vedi Camerotto 2020a (Tizio); 2020b (Sisifo).

2 Hom. *Il.* 8.367-8 εὐτέ μιν εἰς Ἄϊδαο πυλάρταο προὔπεμψεν | ἐξ Ἑρέβους ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἄϊδαο («allorché lo spedì nella casa di Ade, che tiene serrate le porte, | perché rapisse dall'Erebo il cane dell'odiato Ade», trad. G. Cerri). Il paradigma funziona nel tempo, lo schema agisce sempre, basta vedere quello che succede nelle *Rane* di Aristofane, dove il dio Dioniso vuol fare l'eroe e scendere all'Ade. Ha bisogno di un modello, di un paradigma da seguire, Eracle è ovviamente il migliore. La *mimesis* è dichiarata (Aristoph. *Ran.* 109 κατὰ σὴν μίμησιν), a cominciare dal bizzarro travestimento che unisce la *leonte* alla *krokotos*, la clava dell'eroe al coturno dell'attore. Prima di intraprendere il viaggio Dioniso per sicurezza va alla scuola di Eracle, che gli dà tutte le istruzioni. Vedi Camerotto 2017, 110 s.

3 Vedi De Jong 2001, 294. Hom. *Od.* 11.618 s.: ἄ δειλ', ἢ τινὰ καὶ σὺ κακὸν μόρον ἠγηλάσεις, | ὅν περ ἐγὼν ὀχέεσκον ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο («infelice! porti una misera sorte anche tu, | come la portavo io pure sotto i raggi del sole», trad. G.A. Privitera).

no.⁴ Come sappiamo, è una delle sciagure della vita. Ha comunque la protezione di Zeus e l'aiuto di Atena. Insomma, non per niente è il più grande di tutti gli eroi.

Ma per la funzione del paradigma non importa se gli obiettivi di Odisseo sono completamente diversi. Anzi, come possiamo vedere, Odisseo non va a fare proprio nulla all'Ade. Il tragitto di andata e ritorno tra Aiaie, l'isola di Circe, la terra dei Cimmeri e di nuovo Aiaie non rappresenta alcun progresso sulla via verso Itaca. L'unica cosa che conta è compiere la più grande e la più pericolosa di tutte le imprese. E ricevere direttamente dalla voce di Eracle l'investitura eroica, pure con il riconoscimento dichiarato che il modello ha funzionato (*Od.* 11.620-4):

Ζηνὸς μὲν πάϊς ἦα Κρονίουος, αὐτὰρ οἴζύν
εἶχον ἀπειρεσίην· μάλα γὰρ πολὺ χεῖροσι φωτὶ
δεδημήην, ὃ δέ μοι χαλεποὺς ἐπετέλλετ' ἀέθλους.
καὶ ποτέ μ' ἐνθάδ' ἐπέμψε κύν' ἄξοντ'· οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλον
φράζετο τοῦδ' ἔγ' μοι κρατερώτερον εἶναι ἄεθλον.

Ero figlio di Zeus Cronide, ma avevo
infinita miseria: un uomo di gran lunga inferiore
servivo, che m'imponeva pesanti fatiche.

E una volta fin qui mi mandò, a prendere il cane:
pensava che nessun'altra fatica sarebbe stata per me più dura
[di questa.

1.2 Meleagro, l'esempio di quello che non si dovrebbe fare

Così, nell'ambasceria achea del IX canto dell'*Iliade*, la storia di Meleagro e della guerra di Calidone deve servire da esempio per Achille. È il vecchio Fenice che parla. Sono le grandi storie del passato (τῶν πρόσθεν), che divengono memorabili e agiscono da modelli per le scelte e per le azioni più difficili e drammatiche del presente (*Il.* 9.524-8):⁵

οὕτω καὶ τῶν πρόσθεν ἐπευθόμεθα κλέα ἀνδρῶν
ἠρώων, ὅτε κέν τιν' ἐπιζάφελος χόλος ἴκοι·
δωρητοὶ τε πέλοντο παράρρητοὶ τ' ἐπέεσσι.
μέμνημαι τόδε ἔργον ἐγὼ πάλαι οὐ τι νέον γε
ὥς ἦν· ἐν δ' ὑμῖν ἔρέω πάντεσσι φίλοισι.

⁴ La definizione la darà nell'Aldilà Eracle in persona: *Od.* 11.621 s. μάλα γὰρ πολὺ χεῖροσι φωτὶ | δεδημήην. Cf. *Il.* 8.363 τειρόμενον [...] ὑπ' Εὐρυσθῆος ἀέθλων: lo dice Atena, da una prospettiva esterna. Ma è lo stesso Zeus a soffrirne, a ritenerlo insostenibile, con una indicazione notevole: *Il.* 19.133 ἔργον ἀεικὲς ἔχοντα ὑπ' Εὐρυσθῆος ἀέθλων.

⁵ Per la storia di Meleagro vedi Swain 1988. Sulla funzione del *paradeigma* mitologico nell'*Iliade* vedi Willcock 1964.

Così anche degli uomini antichi sentiamo narrare le gesta, di eroi, quando qualcuno era preso da ira furiosa: si poteva placarli con doni e convincerli con le parole. Questo fatto ricordo, antico, non certo recente, così come avvenne: lo ridirò fra voi tutti, o amici.

Ma in questo caso il paradigma di Meleagro sembra non funzionare. Così si dice. O meglio, se guardiamo bene, il paradigma funziona perfettamente, ma, chiaro, non insegna nulla. Meleagro interviene solo all'estremo a difendere la città di Calidone e gli Etoli dagli assalti dei Cureti. È in gioco la *persis* della città. E Meleagro perde così tutti i doni promessi, e con essi poi la vita. Anche per gli eroi è difficile imparare dalla storia. Così Achille non può che rimanere lontano dalla battaglia. E il rischio non è da meno, il fuoco sta per arrivare alle navi, in una *persis* rovesciata, per una sorte forse ancor più tragica e ignominiosa. Bisognerà attendere la morte dell'amico Patroclo per vederlo di nuovo combattere. Il monito di Meleagro non serve e Achille a sua volta ricalca le orme negative. Ripete tutti gli errori. Ma il paradigma coglie nel segno.

2 *Voluntas*

Come dice Aristotele, per valutare la volontà vi sono due principi in negativo fondamentali:

EN 3.1110a1 δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοϊαν γινόμενα.

È comunemente ammesso che involontarie sono le cose che si compiono per costrizione e per ignoranza.

- a. *Bia* significa costrizione, ma anche violenza, con un principio dinamico. Una cosa non la puoi fare, anzi non puoi nemmeno pensare di farla, perché c'è un oppositore.
- b. *Agnōia*, l'ignoranza chiaramente inibisce la volontà. Se non sai, se non conosci il sistema con le sue conseguenze, non puoi che fallire:

EN 3.2.1110b18 Τὸ δὲ δι' ἄγνοϊαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ.

Ciò che si compie per ignoranza è tutto non volontario, ma involontario è soltanto ciò di cui si prova dolore e lascia nel pentimento.

La ritroveremo. Ma l'ignoranza dovuta al vizio può generare il male:

EN 3.2.1110b28 ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ

γίνονται· τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα.

Ogni persona viziosa ignora dunque le cose che si devono compiere e quelle dalle quali bisogna astenersi, e per tale errore gli uomini diventano ingiusti e in generale cattivi. Ma non si può parlare di involontario se qualcuno ignora le cose che gli sono utili.

c. *Miste (miktai)* sono le azioni che siamo costretti a fare in vista di una possibile soluzione positiva in una situazione problematica e implicano una scelta. C'è l'azione volontaria del soggetto, anche se in assoluto l'azione è obbligata dalle circostanze. La scelta sulla base della valutazione può essere molto difficile:

EN 3.1110a29 ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίοτε διακρίναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἰρετέον καὶ τί ἀντὶ τίνος ὑπομετέον, ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν.

Ma talvolta è difficile distinguere quale bene a prezzo di quale male bisogna scegliere e che male sopportare come prezzo di quale bene, ed è ancora più difficile persistere in ciò che si è deciso.

d. L'atto volontario sta nel dominio del soggetto:

EN 3.3.1111a22-3 Ὅντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίῃ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότε τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξις.

Poiché involontario è ciò che si compie per costrizione e per ignoranza, si converrà che è volontario ciò il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le condizioni particolari in cui si svolge l'azione.

Ma dovranno considerarsi volontarie anche le azioni dettate da impulsività o da brama (*EN 3.3.1111b2* ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας). A queste categorie Aristotele aggiunge la scelta deliberata (*EN 3.4.1111b5* περὶ προαιρέσεως), che «sembra avere per oggetto le cose che dipendono da noi».

Per la volontà epica, come tra poco possiamo vedere, le cose sono non meno complicate. Alcuni termini sono chiari. Per gli eroi c'è sicuramente la loro volontà, che si manifesta nelle azioni e nelle parole. Però deve fare i conti almeno con la volontà degli altri mortali, con le decisioni e gli interventi degli dei, e con il destino, un principio superiore che definisce la parte che spetta a ciascuno. Saper comprendere le tensioni e i fattori della realtà, la lucidità della valutazione e la determinazione della scelta e dell'azione fanno anche la virtù degli eroi, pure nell'ambiguità delle conseguenze.

3 Egisto

I paradigmi sono anche nella mente degli dei. Anzi, è così che li vediamo all'opera per la prima volta all'inizio dell'*Odissea*. Le prime parole sono quelle di Zeus sul destino della casa degli Atridi. Ma il punto di riferimento è la volontà di Egisto, l'amante di Clitemestra. Egisto funziona da paradigma per le vicende degli uomini, per le loro azioni, le loro volontà con le conseguenze che ne derivano. Ogni valutazione di Zeus nasce dall'*exemplum* e poi nella narrazione agisce immediatamente da schema utile per l'intero racconto dell'*Odissea*. È, anzi, quella di Egisto, Clitemestra, Agamennone e Oreste, una storia più grande e più famosa, che tutti hanno negli orecchi e nella mente: Omero lo ripete agli ascoltatori che sanno.⁶

Zeus si ricorda di Egisto e della sua storia, per la quale c'è già la conclusione (*Od.* 1.29-30):

μνήσατο γὰρ κατὰ θυμὸν ἀμύμονος Αἰγίσθοιο,
τόν ῥ' Ἀγαμεμνονίδης τηλεκλυτὸς ἔκταν' Ὀρέστης.

In mente gli era venuto il nobile Egisto,
colui che il figlio di Agamennone, il famoso Oreste, uccise.

Dal ricordo di questi eventi, Zeus comincia a mettere in gioco le sue valutazioni (*Od.* 1.31 τοῦ ὄ γ' ἐπιμνησθεῖς). Le sostengono la *memorabilità* e la *esemplarità*. Ma entra subito in gioco la questione della *voluntas*. Gli uomini accusano gli dei delle loro sventure. Se così fosse, i mali sarebbero qualcosa di esterno, ossia qualcosa che non ha a che vedere con la volontà degli uomini (*Od.* 1.32-4):

ὦ πόποι, οἶον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται.
ἔξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.

Ah! quante colpe danno i mortali agli dei!
Ci dicono causa delle loro disgrazie: ma anche da sé,
con le loro empietà, si procurano dolori oltre il segno.

Secondo Zeus, che sembra avere uno sguardo oggettivo sulla realtà, o meglio una visione onnisciente che sa interpretare anche le intenzioni degli uomini, le cose non stanno affatto così. Gli uomini so-

⁶ de Jong 2001, 12: «The narrator springs a surprise on his narratees. Aegisthus is the subject of the opening speech by Zeus, not Odysseus. Only Athena, exploiting Poseidon's absence and deftly seizing on the opening offered by Zeus, will change the subject to Odysseus. However, Zeus's general statement about reckless behaviour and the 'Oresteia' story are also of prime relevance to Odysseus».

no responsabili del loro destino. Con le loro empietà (*Od.* 1.34 σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν),⁷ quindi con la loro precisa volontà e con le azioni che ne derivano si procurano dolori anche *al di là della parte che è stabilita*, ὑπὲρ μόρον (*Od.* 1.34). In quello che segue ci sono un po' di elementi problematici. Le azioni di Egisto dipendono esclusivamente da lui. Compie delle azioni che stanno al di là del destino che gli spetta, al di là del giusto: certamente ὑπὲρ μόρον è la sua unione con Clitemestra (*Od.* 1.35). E così vale anche per l'uccisione di Agamennone al compimento del *nostos* dell'eroe da Troia.⁸

Egisto gode, però, di condizioni speciali, che gli altri mortali non hanno. Sembra di leggere Aristotele invece che Omero. A quanto pare questo personaggio è ben consapevole del rischio che corre: *Od.* 1.37 εἰδῶς αἰπὺν ὄλεθρον. Non c'è possibilità di equivoco. Male o bene gli dei lo hanno aiutato. Hanno cercato di indirizzare o di fermare le sue azioni, lasciandogli però la libertà di scegliere. Resta in primo piano la sua volontà, non ha attenuanti. Gli dei gli hanno inviato Hermes ad avvertirlo di non compiere precisamente le due azioni di uccidere Agamennone e di unirsi alla sua sposa: *Od.* 1.39 μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάσθαι ἄκοιτιν.

Hermes, che pure ha buone armi retoriche a disposizione ed è benevolo nei suoi confronti, non riesce a persuadere Egisto. Forse non ha funzionato la proiezione al futuro dell'annuncio ben circostanziato della vendetta. Il futuro resta indeterminato per chiunque, ma qualche calcolo va fatto. Egisto ha scelto quello che voleva, la volontà ha agito liberamente e in piena consapevolezza. Non c'è nulla di inconsulto. Tutto è stato preparato per tempo, potremmo dire sapientemente. C'è stato il tempo e il modo per meditare ogni cosa. Egisto agisce secondo le virtù della *metis*, secondo le regole del *dolos*. Lo vediamo dal racconto che farà Proteo a Menelao: è l'azione di un formulare Αἴγισθος δολόμητις.⁹ Ha posto una vedetta ad attendere l'arrivo di Agamennone dalla guerra, per un intero anno. E l'ha ben pagata, con un *misthos* di due talenti d'oro: deve essere efficace, perché in certe cose non si può sbagliare. E al momento dell'azione progettata bene la trappola, *Od.* 4.529 δολίην ἐφράσσατο τέχνην. È il progett-

7 Per una definizione delle funzioni dell'*atasthalia* epica da una prospettiva narratologica vedi de Jong 2001, 12: «It indicates outrageous or reckless behaviour, which breaks social or religious rules, and which people pursue despite specific warnings: the companions slaughter Helius' cattle, although they have been warned by Odysseus (who is himself warned by Circe and Tiresias); Aegisthus seduces Clytemnestra, although warned by Hermes; and the Suitors woo Penelope, although warned by several people, including two seers. Their own behaviour brings them more suffering than is their portion».

8 Per il valore di ὑπὲρ μόρον, che potrebbe apparire un problema logico o meglio «un paradosso teologico», vedi West 1981, 190 s.

9 *Od.* 4.525; 1.300, 3.198, 250, 308, cf. 11.422 Κλυταιμνήστρη δολόμητις.

to ben architettato di un *lochos* (4.531 εἶσε λόχον), c'è il tempo per i piani più infami (4.533 ἀεικέα μερμηρίζων). Le azioni sono complesse, la regia del delitto è attenta, precisa, tra la simulazione dell'accoglienza e la perfezione spietata della strage, della quale non resta nemmeno un testimone, neppure tra i sicari. Ci stupisce, ma è sicuramente il meglio.

Egisto, allora, è andato dritto incontro alla sua rovina. Non c'è sventura di cui lamentarsi, per quello che gli è toccato non può essere detto *δύσμορος*, che semmai vale per Odisseo (*Od.* 1.49). Non è una sventura la sua. Nulla l'ha costretto ad agire, nulla l'ha trattenuto dal varcare il confine ὑπὲρ μόρον. E ora ha pagato tutto insieme: *Od.* 1.43 νῦν δ' ἄθρόα πάντ' ἀπέτεισε.

Notevole è la conclusione, impietosa, che viene dalle parole di Atena, e che tutti dovranno ricordare (*Od.* 1.46 s.):

καὶ λίην κείνός γε εἰκότι κείται ὀλέθρῳ,
ὥς ἀπόλοιτο καὶ ἄλλος ὅτις τοιαῦτά γε ῥέζοι.

in una morte fin troppo meritata egli giace:
muoia così chiunque altro faccia lo stesso.

Due segnali sono importanti.

- Per la sua azione Egisto ha giustamente pagato: tra l'avverbio *λίην* e l'epiteto della morte, che non suona certo così formulare ma che indica qualcosa di conveniente, di equo (*εἰκότι... ὀλέθρῳ*), la sua brutta fine è proprio quello che ha meritato, non poteva aspettarsi altro.¹⁰
- La morte di Egisto diventa paradigma e monito per tutti. Le conseguenze delle scelte e delle azioni valgono per chiunque altro (*καὶ ἄλλος ὅτις τοιαῦτά γε ῥέζοι*). La funzione paradigmatica agisce subito. Così il *nostos* di Agamennone con la vendetta di Oreste diventa il paradigma in relazione al quale si può cantare il *nostos* di Odisseo proprio cominciando da quel che succede in questo momento a Itaca. Il paradigma del *nostos* naturalmente funziona per antifrasi, mentre coincide l'esito finale per gli oppositori dell'eroe, per Egisto e per i proci.¹¹

10 L'indicazione è notevole nella sua unicità, a confronto con gli attributi più comuni dei sistemi formulari dell'epica arcaica, *λυγρὸς ὀλεθρος*, *αἰπὺς ὀλεθρος* (o anche con i meno frequenti *ὤκιστος ὀλεθρος*, *ὀλέθρῳ ἀδευκέϊ*, *ὀλεθρον ἀπειθεά*, *οἰκτίστῳ ὀλέθρῳ*).

11 Quello di Atena è un giudizio memorabile, che genera la funzione del *paradeigma* oltre i confini dell'*Odissea*, cf. Plu. *T. Gracch.* 21.4 (vedi West 1981, 193).

4 Il nostos di Agamennone

Guardiamo le cose anche dall'altra prospettiva. Agamennone è un problema, qualche responsabilità per quello che gli capita ce l'ha anche lui. Potrebbe essere il più importante degli eroi, sicuramente lo è dal punto di vista del potere, è il comandante in capo della spedizione degli Achei a Troia. Lui stesso lo rivendica, gli viene pure riconosciuto, è lui il *basileutatos* tra tutti,¹² e per questo la sua volontà viene prima di quella degli altri. Ma dovremo fare subito i conti in maniera diversa.

4.1 In Aulide

Alla partenza della spedizione, in Aulide, Agamennone ha la responsabilità della flotta e di tutto ciò che si prepara. La sua volontà conta. Ma si scontra con le ire degli dei. L'errore l'ha fatto lui. Quasi inavvertitamente, si è vantato contro la dea.¹³ Una dea offesa come Artemide non ammette soluzioni diverse. La volontà divina pretende un sacrificio. Agamennone non ha scelta, il percorso è obbligato.¹⁴ È un eroe, è un capo, ma il suo pensiero, i suoi progetti non hanno corso, insomma la sua volontà si infrange sulle volontà degli dei. Sceglie un male in vista di un bene. Forse. È necessario il sacrificio della figlia Iphimede o Iphigeneia, ed è il principio dei suoi mali, sicuramente prima di tutto personali. O almeno questo sacrificio insieme alla sua menzogna diventa per Clitemestra la prima legittimazione dell'uccisione dello sposo. È la giustificazione che ritroveremo poi nelle storie di Oreste (Hes. fr. 23a.17-20):¹⁵

Ἴφιμέδην μὲν σφάξαν ἑυκνή[μ]ιδες Ἀχαιοί
βωμῶ[ι] ἔπ' Ἀρτέμιδος χρυσηλακ[άτ]ου κελαδεινῆς,

¹² Cf. *Il.* 9.69 Ἀτρεΐδῃ σὺ μὲν ἄρχε· σὺ γὰρ βασιλεύτατός ἐσσι, 160 ὄσσον βασιλευτέρός εἰμι, 392, 10.239.

¹³ *Cypria* fr. 23 B. (schol. *Il.* 1.108-9b, I 41 Erbse) εἰ μὴ Ἀγαμέμνων Ἴφιγένειαν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ σφαγιάσῃ Ἀρτέμιδι, διὰ τὸ φονεῦσαι αὐτὸν τὴν ἱερὰν αἶγα τὴν τρεφομένην ἐν τῷ ἄλσει αὐτῆς καὶ πρὸς τούτῳ καυχισάμενον εἰπεῖν ὅτι οὐδὲ ἡ Ἄρτεμις οὕτως ἂν ἐτόξευσε, Apollod. *Epit.* 3.21 ὅτι βαλὼν ἔλαφον εἶπεν· οὐδὲ ἡ Ἄρτεμις, *Hygin. Fab.* 98.1 *quod Agamemnon in venando cervam eius violavit superbiusque in Dianam est locutus*. Per le figlie di Agamennone cf. anche *Il.* 9.145, 287. Per gli errori di Agamennone e il sacrificio in Aulide, cf. Eur. *IT* 20-4, *IA* 1310 s. Le conseguenze naturalmente arrivano, vedi Aeschyl. *Ag.* 184-247.

¹⁴ Diventa letteralmente un prezzo da pagare in Luc. *Sacr.* 2 καὶ τὸ ἐκ τῆς Αὐλίδος εἰς Ἴλιον διαπλεῦσαι παρθένου βασιλικῆς.

¹⁵ Cf. Hes. fr. 23a.27-30 λοισθον δ' ἐν μεγά[ροισι] Κλυ[τα]ίμηστρη κυα[νῶπις] | γείναθ' ὑποδμηθ[εῖσ'] Ἀγαμέμνον[ι] δι[ὸν] Ὀρέ[στην], | ὅς ῥα καὶ ἠβήσας ἀπε[τρίε]ιστο πα[τρ]οφρο[ν]ῆα, | κτεῖνε δὲ μητέρα [ἦν ὑπερή]ορα νηλέι [χαλκῶι] («Come ultimo nella reggia, Clitemestra dai neri occhi | generò, soggiacendo ad Agamennone il divino Oreste | che, raggiunta la gioventù, si vendicò dell'uccisore del padre», trad. G. Arrighetti).

ἤματ[ι τῶι ὅτε νηυσὶν ἀνέπλ]εον Ἴλιον εἶσω
 ποινῆ[ν τεισόμενοι καλλισ]φύρου Ἀργειῶ[ν]ης.

Ifimede la uccisero gli Achei dai begli schinieri
 Sull'altare di Artemide dall'aurea conocchia amante
 [dello strepito della caccia
 nel giorno in cui con le navi salparono verso Ilio
 per vendicarsi dell'argiva dalle belle caviglie.

4.2 Le contese degli altri

Quando Agamennone non ci mette del suo, le cose sembrano andar- gli bene. Allora il flusso degli eventi e la volontà degli dei funzio- nano a suo vantaggio. La cosa può diventare un canto epico, come per la *eris* di Achille e Odisseo cantata da Demodoco.¹⁶ Agamen- none può star contento della contesa degli altri solo perché c'è un oracolo questa volta che sembra forse promettergli la caduta della città di Troia (*Od.* 8.77-82):

ἄναξ δ' ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
 χαῖρε νόω, ὅ τ' ἄριστοι Ἀχαιῶν δηριόωντο.
 ὥς γάρ οἱ χρείων μυθήσατο Φοῖβος Ἀπόλλων
 Πυθοῖ ἐν ἠγαθήῃ, ὅθ' ὑπέρβη λάϊνον οὐδόν
 χρησόμενος. τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχή
 Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς.

E Agamennone, signore di uomini,
 nella mente gioiva che i migliori Achei contendessero.
 Perché così Febo Apollo gli disse vaticinando
 a Pito divina, quando per consultare l'oracolo varcò
 la soglia di pietra: s'inarcò allora su Troiani e Danai
 la cima della sventura, secondo i piani del grande Zeus.

4.3 L'incidente di Crise

È l'inizio dell'*Iliade*. I guai arrivano immediatamente e non se ne van- no più. Agamennone tenta di far valere la sua volontà. È lui che qui agisce. Ha come riconoscimento del suo prestigio il *geras* di Crisei- de, nient'altro che il bottino delle azioni di guerra. Ma subito qualco-

¹⁶ *Od.* 8.75 νεῖκος Ὀδυσσεύος καὶ Πηλεΐδew Ἀχιλλῆος. Vedi Finkelberg 1987a, 128-32. Il *neikos*, la contesa degli eroi, è uno dei più importanti temi di canto, la stessa *Iliade* non è altro che il canto della contesa tra Achille e Agamennone, vedi Camerotto 2009, 26.

sa non va. È la figlia di Crise, il sacerdote di Apollo. E il dio non abbandona il suo sacerdote. Agamennone sbaglia subito, crede di poter esercitare la propria volontà, pensa di indirizzare le azioni nella direzione che vuole. Sono soprattutto questioni di potere, di prestigio. Ma non sa valutare, non ha il dominio di quello che fa. La celebre reazione di fronte alle suppliche del sacerdote lo dimostra. Agisce forse d'impulso, senza la capacità di capire quello che sta accadendo. Tutti comprendono la convenienza, ma non così Agamennone, che ha il potere nelle sue mani (*Il.* 1.22-5):

Ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοὶ
αἰδεῖσθαί θ' ἱερῆα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα·
ἄλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ,
ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερὸν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλε.

Allora, fra gli Achei, tutti gli altri acclamarono:
rispettare il sacerdote, accettare il riscatto splendido;
ma non era d'accordo Agamennone Atride,
che lo scacciava malamente, faceva una dura ingiunzione.

Da questo nascono gli infiniti lutti degli Achei. È un errore, quasi banale, dettato solo dall'arroganza. Eppure il sacerdote aveva offerto, oltre al riscatto, tutto quello che Agamennone poteva desiderare per sé e per tutti gli Achei, la *persis* e il *nostos*: *Il.* 1.19 ἐκπέρσαι Πριάμοιο πόλιν, εὔ δ' οἴκαδ' ἰκέσθαι.

4.4 La contesa con Achille

A questo punto Agamennone perde completamente l'iniziativa. Per le frecce di Apollo muoiono gli Achei, passano nove giorni di inutile sospensione, bisognerebbe capire e intervenire subito. Agamennone è la causa del problema per lo schieramento acheo, ma ad agire sono gli altri. È Achille che al decimo giorno si muove per primo, che si preoccupa dell'esercito e delle nuove sofferenze.¹⁷ Consulta Calcante e si prende la responsabilità di convocare l'assemblea. Achille agisce magari su ispirazione di Hera. Ma non è di sicuro Agamennone che pensa, progetta, agisce, mentre sarebbe suo compito (*Il.* 1.53-6):

17 Kirk 1985, 56 «Why was it Akhilleus who summoned the assembly? Because he was the greatest of the warrior-captains, and (as bT say on 54) up to a point anyone could call an assembly; but also, for the poet, because this action draws him into the necessary quarrel with Agamemnon».

Ἐννῆμαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ὄχθετο κῆλα θεοῖο,
 τῇ δεκάτῃ δ' ἀγορὴν δὲ καλέσσατο λαὸν Ἀχιλλεύς·
 τῷ γὰρ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη·
 κήδετο γὰρ Δαναῶν, ὅτι ῥά θνήσκοντας ὀράτο.

Da ben nove giorni sul campo cadevano i dardi del dio,
 al decimo giorno Achille chiamò in assemblea l'esercito;
 gliel'aveva messo in mente Era, la dea dalle bianche braccia:
 si preoccupava dei Danai, ché li vedeva morire.

Qui non ci sono di mezzo gli dei, se non marginalmente. Certo, c'è il suggerimento iniziale, ma nell'assemblea e nella *eris* sono le parole degli uomini che contano. A quanto pare, neppure quando il confronto è solo con gli uomini Agamennone sa esercitare la sua volontà. Non ha il controllo della situazione e di se stesso. Nell'assemblea, almeno nell'immediato, ha la meglio, ma non sa prevedere le conseguenze. Forse non vuole. È una questione di non volontà. Le cose più importanti sono altre in questo momento, ma l'unica cosa che conta per Agamennone è affermare il proprio potere, la propria superiorità (*Il.* 1.186 ὄσσον φέρτερός εἰμι σέθεν). E deve valere come esempio per tutti: nessuno può pensare di stargli alla pari (*Il.* 1.186 s. στυγέη δὲ καὶ ἄλλος | ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθήμεναι ἄντην).

4.5 La *peira*

Dopo la contesa e la rottura con Achille, Zeus invia ad Agamennone un sogno, che è fatto apposta per ingannarlo. È in balia degli eventi. La sua volontà non conta più, ma a funzionare sono i piani di Zeus, che deve restituire l'onore ad Achille, e hanno effetto immediato. Il padre degli dei illude il comandante di tutti gli Achei annunciandogli ciò che non è vero, il successo nella battaglia e la caduta della città (*Il.* 2.29-30 νῦν γὰρ κεν ἔλοις πόλιν εὐρυάγυιαν | Τρώων). Agamennone crede ai segni degli dei, fa la figura dell'ingenuo. Cade nell'inganno e si prepara a combattere.

Ma, a parte questo errore gravissimo che nasce dai piani divini, Agamennone fa prima un'altra cosa notevole, un errore tutto umano, un errore da comandante di fronte al suo schieramento. Agamennone pensa di mettere alla prova l'esercito. Qui si ci mette la sua parte (*Il.* 2.72-3):

πρῶτα δ' ἐγὼν ἔπεσιν πειρήσομαι, ἢ θέμις ἐστί,
 καὶ φεύγειν σὺν νηυσὶ πολυκλήϊσι κελεύσω.

prima io, come è giusto, li metterò alla prova con le mie parole
 e li esorterò a fuggire con le navi dai molti banchi.

È un indizio importante. Il segno di un progetto politico. Che però diventa subito una catastrofe. È l'errore dell'uomo di potere che fa i conti sbagliati, che presume di avere in mano la situazione. È un segno della volontà, ma fallimentare. Come se un qualche primo ministro facesse oggi un referendum per cercare conferme. E, invece, proprio con questa volontà le sue sicurezze si trasformano in una rovina. Può succedere. In questo caso, nel secondo canto dell'*Iliade*, c'è qualcun altro che sa rimediare. Odisseo entra in azione e rimedia al guaio provocato da Agamennone.

4.6 Tersite

Vale lo stesso anche in occasione della crisi dell'intervento di Tersite (*Il.* 2.211-77), il quale pur fuori luogo e fuori tempo ripete le stesse valutazioni di Achille: è solo l'intervento di Odisseo che risolve il nuovo problema (*Il.* 2.244-69). Di Agamennone non c'è parola, anche se è lui l'offeso: i motivi possono essere molti, ma forse è bene così.

4.7 Quando è troppo tardi

Se nel canto VIII si profila il successo di Ettore e dei Troiani, con lo spettacolo agghiacciante dei nemici accampati attorno ai fuochi della notte sulla piana davanti alle mura di Troia, allora per Agamennone è di nuovo il tempo di abbandonare l'impresa. Questa volta sul serio, non ci sono *peirai*. Si fanno sentire gli effetti del ritiro di Achille dai combattimenti, ma è meglio dare la colpa delle sconfitte direttamente alla volontà di Zeus (*Il.* 9.21 νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην βουλευόσατο). La replica di Diomede, l'*aristeuon* dei canti V e VI, è implacabile (*Il.* 9.37-9):

σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω·
σκήπτρω μὲν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων,
ἀλκὴν δ' οὐ τοι δῶκεν, ὅ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον.

Ti dette solo una cosa tra due il figlio di Crono imperscrutabile:
grazie allo scettro t'ha dato che tu sia riverito da tutti,
ma il coraggio non te l'ha dato, che pure è la forza più grande.

La crisi della guerra chiede un consiglio migliore: una *metis* e una *boule* che solo Nestore possiede (*Il.* 9.74 s. ἀρίστην | βουλήν, 94 μῆτιν, 104 οὐ γὰρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει). È uno di quelli che sanno pensare e parlare. E sa creare le condizioni perché Agamennone ascolti, perché si faccia carico delle sue responsabilità e agisca. Nestore non nasconde nulla, non ci sono reticenze, pure nel ri-

spetto dei ruoli:¹⁸ la responsabilità, l'arroganza sono di Agamennone, che finalmente comincia a riconoscere la sua cecità (*Il.* 9.115 s. ἐμὰς ἄτας [...] | ἀσάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι). Agamennone è disposto a ripagare il torto, a tentare una riconciliazione con Achille. Ma la storia non segue i percorsi delle nostre volontà, anche le migliori intenzioni così come i piani più generosi falliscono, ormai è troppo tardi. Nelle *erides* degli uomini non c'è rimedio. Bisognerà attendere altri eventi, per trovare una via di riconciliazione.

4.8 Finalmente il *nostos*

Il racconto della *Nekyia* giunge all'incontro di Odisseo con gli altri grandi eroi della guerra di Troia, Agamennone, Achille, Aiace Telamonio: è l'ultima tappa, all'altro mondo, per ripensare quello che è successo, ovviamente a posteriori.¹⁹ E per primo tra i morti viene proprio Agamennone, il paradigma del *nostos*, dell'illusione del successo, di un ritorno che si compie *presto e bene*, e che poi è il fallimento più grande.

C'è subito una definizione importante, prima ancora di venire al nome di Agamennone. Ci si prepara a parlare di un eroe che è sfuggito alle uccisioni della guerra, ma che perisce per una precisa volontà esterna alla sua. Agamennone perisce per la volontà della sposa che lo attende in patria al ritorno: secondo lo schema narrativo è il compimento del *nostos*. È Odisseo, che ancora attende il tempo del proprio ritorno, a dirlo: *Od.* 11.384 ἐν νόστῳ δ' ἀπόλοντο κακῆς ἰότητι γυναικός, «*nel ritorno* perirono per colpa di una donna malvagia». La definizione è tremenda. Si sfugge alla guerra, è un segno notevole, un destino che appare un successo (*Od.* 11.383 οἱ Τρώων μὲν ὑπεξέφυγον στονόεσσαν αὐτήν). Ma si perisce nel ritorno. O meglio, anche il viaggio per mare, pur con qualche travaglio, giunge a compimento.²⁰ Fino all'arrivo nella terra patria si può dire in sostanza che vada tutto bene. È a questo punto che troviamo i problemi. E

¹⁸ Notevole è la preparazione retorica del discorso, che deve ottenere i risultati necessari: *Il.* 9.100-2 τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἢ δ' ἑπακούσαι, | κρηῖναι δὲ καὶ ἄλλῳ, ὅτ' ἂν τινα θυμὸς ἀνώγη | εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν· σέο δ' ἔξεσται ὅττι κεν ἄρχῃ («Perciò più degli altri bisogna che tu parli ed ascolti, | e dia retta anche ad un altro, quando la mente lo spinga | a parlare a proposito: starà poi a te quanto proponga»).

¹⁹ Il racconto parte dalla domanda di Alcino, dopo lo spettacolare catalogo delle eroine: *Od.* 11.370-2 ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπέ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον, | εἴ τις ἀντιθέων ἐτάρων ἴδες, οἳ τοι ἄμ' αὐτῶ | Ἴλιον εἰς ἄμ' ἔποντο καὶ αὐτοῦ πότμον ἐπέσπον («Ma dimmi una cosa e dilla con tutta franchezza, | se vedesti qualcuno dei tuoi compagni pari agli dei | che con te andarono a Ilio e subirono il destino laggiù»).

²⁰ Per il successo del viaggio di ritorno di Agamennone, alla fin fine un νόστος ἀπήμων, cf. *Od.* 4.512-23. Agamennone, pure con la protezione di Era, giunge a baciare la sua terra, con lacrime di commozione. Da qui è l'inizio della fine.

che Agamennone trova una morte ignominiosa. C'è di mezzo la volontà di una donna, della sua sposa, Clitemestra: proprio quello che non ti aspetteresti, a cui non vuoi credere neppure dopo che è successo. A che cosa è valso, allora, soffrire, combattere e vincere una guerra di dieci anni?²¹

A ragione la *psyche* di Agamennone è afflitta:²² è la condizione di chi è umiliato, di chi è costretto a subire un destino, un male contro la sua volontà, contro le attese e i progetti. Agamennone non ha nemmeno provato a reagire. Attorno alla sua *psyche* ci sono i compagni, che hanno seguito il suo destino.²³ Non sono qui a caso. Sono il segno del fallimento che si amplia a tutte le categorie del *nostos*. Compito del comandante è portare a casa salvi i compagni.

La verità è che la morte di Agamennone non segue più i percorsi eroici. Anzi, sta all'opposto dell'onore e della gloria.²⁴ Odisseo fa le domande canoniche, le ipotesi sulla morte sono quelle dell'onore. Le risposte di Agamennone sono obbligate dalle formule e dagli schemi epici. Non è stato ucciso dal dio Posidone sul mare, non da nemici in combattimento.²⁵ La prima è una morte problematica, morire in mare è tra le cose peggiori, lo sappiamo bene, e può lamentarsene perfino Odisseo davanti al peggio, naufrago nella tempesta. Ma dall'altra parte almeno c'è un dio come Posidone. Si può capire che non finisca bene. Meglio in ogni caso morire in battaglia. Certo, se si perde, ci sono attese e calcoli sbagliati. Ma fa parte dell'alternativa della guerra. Ares ora sta dalla tua parte, ora salta dalla parte del nemico. C'è una legittimità, è la storia degli uomini, c'è un *kleos* che ci ricorda.

Ma qui le cose sono diverse. C'è qualcuno che esercita la propria volontà, i propri piani. Egisto ha architettato la morte e il destino:

21 Una definizione del problema, come vedremo, la dà lo stesso Agamennone dall'Alidilà nella *Deuteronēkyia* (*Od.* 24.95-7). Va detto che Agamennone commette qualche errore grave, «scioccamente, perché non capisce» (*Od.* 3.146 νήπιος, οὐδὲ τὸ ἦδη), fin dalla partenza da Troia. Ma qui c'è il problema della persecuzione di Atena, che tocca tutti gli Achei, anche Odisseo.

22 *Od.* 11.388 ἀγνυμένη (l'indicazione si ripete anche nella *Deuteronēkyia*, 24.21).

23 *Od.* 11.388 s. ὄσσοι ἄμ' αὐτῷ | οἴκῳ ἐν Αἰγίσθοιο θάνον καὶ πότμον ἐπέεπον, «quanti con lui | morirono in casa di Egisto e il destino subirono». È motivo fondamentale del *nostos*, e perciò la perdita di tutti i compagni è ripetuta con gli stessi versi in *Od.* 24.21 s., ed è parte importante dell'azione anche nella diversa versione della strage nel racconto di Proteo, *Od.* 4.536.

24 La definizione più giusta è quella che ne dà Achille, era meglio morire a Troia, mentre così Agamennone ha perduto tutto, la *time* e il *kleos* che erano tutta la sua ambizione (*Od.* 24.30-3).

25 La spiegazione viene dopo una domanda sul destino (*Od.* 11.398 τίς νύ σε κῆρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο;, «quale fato di morte spietata ti vinse?»). Né un dio né la guerra sono la causa eroica della sorte di Agamennone, nella domanda e nella risposta: *Od.* 11.399-403, 406-8.

Od. 11.409 ἀλλά μοι Αἴγισθος τεύξας θάνατόν τε μόρον τε. Egisto governa il *moros*, la ‘parte’ che spetta ad Agamennone. E insieme a Egisto c’è Clitemestra, la sposa che è definita ‘funesta’, *oulomene*, come lo è l’ira di Achille, con la potenza di produrre infiniti lutti, o come lo può essere Ate che acceca le menti, che annulla e stravolge le volontà degli uomini e degli dei: *Od.* 11.410 ἔκτα σὺν οὐλομένη ἄλόχῳ. L’aveva già detto Menelao nel suo racconto, con tre parole in un verso solo, l’uccisione avviene a tradimento, contro ogni attesa, con l’inganno della sposa, regolarmente ‘funesta’: *Od.* 4.91 σ. τεῖός μοι ἀδελφεὸν ἄλλος ἔπεφνε | λάθρη, ἀνωϊστί, δόλῳ οὐλομένης ἀλόχοιο («un altro mi uccise intanto il fratello, | di nascosto, inatteso, con l’inganno della moglie funesta»)²⁶.

Nell’evento non c’è spazio per la volontà e per l’azione di Agamennone. La formidabile – anche in questo caso in senso letterale – contaminazione dei codici rende impossibile ogni reazione. Il contesto per l’assassinio è quello dell’ospitalità, della festa, del banchetto: *Od.* 11.410 σ. οἴκόνδε καλέσσας, | δειπνίσσας.²⁷ Quando c’è questa contaminazione succedono le cose peggiori, sicuramente memorabili. Ogni attenzione, ogni risposta è inibita. La similitudine per la morte di Agamennone è l’indizio dell’impotenza, dell’impossibilità di esercitare in alcun modo la propria volontà. È l’immagine che ci interessa. Agamennone viene ucciso «come un bue alla greppia»: *Od.* 11.411 ὧς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ.²⁸ È una morte miserrima proprio per questo (*Od.* 11.412 ὧς θάνον οἰκτίστῳ θανάτῳ).²⁹ Il principio vale anche per l’uccisione dei compagni, che come abbiamo accennato

26 Clitemestra ritorna ripetutamente con questo attributo impegnativo. L’epiteto in relazione al problema della volontà ha per noi un peso notevole: *Il.* 19.91 πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἥ πάντας ἄσται, | οὐλομένη. Lo sappiamo, neppure la volontà di Zeus sfugge agli effetti di Ate (*Il.* 19.95-133). Così Agamennone giustifica la folle e funesta contesa con Achille. Ma se si parla di volontà, *oulomene* è anche la fame, che condiziona in maniera implacabile le volontà degli uomini (*Od.* 15.344, 17.286 s., 473 s.), e così vale anche per la povertà (Hes. *Th.* 593 οὐλομένης Πενίης, *Op.* 717) e per la vecchiaia (Γῆρας τ’ οὐλόμενον, cf. *h.Ven.* 244-6).

27 Cf. *Od.* 4.531 ἐτέρωθι δ’ ἀνώγει δαῖτα πένεσθαι (la preparazione del banchetto, ovvero della trappola), 532 καλέων Ἀγαμέμνονα (l’invito), 534 σ. κατέπεφνε | δειπνίσσας (l’uccisione nel banchetto).

28 Le stesse immagini dell’inganno, della trappola del banchetto, di un Agamennone *ignaro*, con la similitudine del bue alla greppia, le troviamo già nella diversa versione del racconto di Proteo, *Od.* 4.534 σ. τὸν δ’ οὐκ εἰδὸτ’ ἄλεθρον ἀνήγαγε καὶ κατέπεφνε | δειπνίσσας, ὧς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ («Lo condusse, che non aspettava la fine, e l’uccise, | dopo averlo invitato, come chi ammazza un bue alla greppia»). È qui Egisto il motore dell’azione, con gli attributi del *dolos*.

29 Vale anche nella constatazione di Achille nel dialogo dell’Aldilà della *Deuteronekyia*, quando tutto è compiuto: *Od.* 24.34 νῦν δ’ ἄρα σ’ οἰκτίστῳ θανάτῳ εἴμαρτο ἄλῶναι.

fanno parte dello schema narrativo del *nostos*.³⁰ L'immagine dei compagni amplia l'idea dell'impotenza, dell'impossibilità di reagire, ancora con una similitudine animale, ancora con una nuova contaminazione funesta, la strage dei compagni come i porci ammazzati per un grande banchetto di nozze: *Od.* 11.413 *ωλεμέως κτείνοντο σύες ὡς ἀργιόδοτες*. La festa più grande per la strage più efferata, per la rovina totale e senza rimedio. Le regole sono sovvertite, il sangue si mescola al vino come avviene solo nella *persis*. Ancora l'impotenza di Agamennone si rivela nella morte di Cassandra. È Clitemestra che l'uccide sopra il corpo di Agamennone morente, la cui azione non ha più alcun effetto: *Od.* 11.422 *Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις | ἀμφ' ἐμοί*. Agamennone leva inutilmente le mani negli ultimi spasimi,³¹ per lui non c'è neppure più il rispetto della morte: dalla moglie non riceve nemmeno il gesto che gli chiuda gli occhi e la bocca.³² È annullato ogni *geras thanonton*,³³ ogni segno dell'umanità, dell'identità della persona, l'Atride che ha vinto la guerra di Troia è ridotto a una bestia da macello, a cadavere insensibile, a oggetto. Dall'Aldilà può osservare il suo destino.

Due valutazioni importanti chiudono la narrazione della *Nekyia*. C'è l'errore di Agamennone, il quale ritorna con le prospettive del vincitore che a casa crede di trovare l'accoglienza dei familiari: *Od.* 11.430-2 *ἦ τοι ἔφην γε | ἀσπάσιος παίδεσσιν ἰδὲ δμῶεσσιν ἐμοῖσιν | οἴκαδ' ἐλεύσεσθαι* («Io pensavo | che gradito ai miei figli e ai miei servi | sarei ritornato a casa»). Manca la tensione della volontà, l'attenzione di un agire fondato sulla consapevolezza, sulla previsione dei problemi: dal racconto e dalla vicenda di Agamennone nell'Aldilà nasce poi l'esperienza e la grande pianificazione del ritorno di Odisseo. Ci sono anche i consigli espliciti.³⁴ Il paradigma negativo di Agamennone serve a costruire il diverso *nostos* di Odisseo.

Ma, soprattutto, accanto ai segni della volontà assente e degli errori di valutazione di Agamennone, ritornano le definizioni del pensiero e dell'azione di Clitemestra. Sono le facoltà del pensiero che

30 Per l'uccisione di tutti i compagni cf. anche *Od.* 4.536 *οὐδέ τις Ἀτρεΐδεω ἐτάρων λίπεθ', οἳ οἱ ἔποντο*. Sulle condizioni del *nostos* felice e sul ritorno dei compagni vedi Camerotto 2009, 175-6.

31 *Od.* 11.423 s. *αὐτὰρ ἐγὼ ποτὶ γαίῃ χεῖρας αἰείρων | βάλλον ἀποθνήσκων περὶ φασγάνῳ* («Io levando le mani, le battei | a terra morente, dalla spada trafitto»).

32 *Od.* 11.425 s. *οὐδέ μοι ἔτλη, ἰόντι περ εἰς Ἄϊδαο, | χερσὶ κατ' ὀφθαλμοὺς ἐλέειν σὺν τε στόμ' ἐρείσαι* («e non ebbe il cuore, mentre andavo all'Ade, | di chiudermi gli occhi e serrarmi la bocca con le sue mani»).

33 Sul *geras thanonton* vedi Garland 1982, 69-80, Cerchiai 1984.

34 La serie di consigli di Agamennone per il ritorno di Odisseo preparano il seguito della narrazione, *Od.* 11.441-56. In particolare vale la progettazione dei modi del rientro in patria, è chiaro un principio che bisogna avere in testa: *Od.* 11.455 *κρύβδην, μηδ' ἀναφανδά, φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν*.

fanno di Clitemestra una donna straordinaria (*Od.* 432 ἡ δ' ἔξοχα λυγρὰ ἰδυῖα), che vale certo più del marito e anche dell'amante. V'è una *tlemosyne* senza dubbio eroica, che sa attraversare il tempo, che non dimentica, una volontà implacabile e lucida. È infatti il pensiero, la capacità di ideazione che conta,³⁵ la facoltà di mettersi in testa un progetto (*Od.* 11.428 ἡ τις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσίν ἔργα βάλῃται) e poi la volontà di portarlo a compimento contro ogni attesa, contro ogni possibile comparazione con ciò che ci sembrerebbe normale (*Od.* 11.427 ὧς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο). Questa è l'eccezionalità del male, è necessaria una volontà straordinaria, che sappia concepire e volere un'opera, fino all'oltraggio insostenibile: *Od.* 11.429 ἐμήσατο ἔργον ἀεικές. Per la nostra volontà, per la volontà della vittima non c'è più nessuno spazio. Forse Agamennone non ha nemmeno capito, proprio come il bue alla greppia: non può che attribuire il suo destino a Zeus, quando invece sono in gioco solo le volontà e le sventure dei mortali. Almeno è quello che sembrano rivelare le sue parole nel dialogo amaro con Achille nella *Deuteronekyia*: ancora una volta possiamo leggere i suoi pensieri, per riconoscerne l'errore (*Od.* 24.95-7):

αὐτὰρ ἐμοὶ τί τόδ' ἦδος, ἐπεὶ πόλεμον τολύπυεσσα;
 ἐν νόστῳ γάρ μοι Ζεὺς μήσατο λυγρὸν ὄλεθρον
 Αἰγίσθου ὑπὸ χερσὶ καὶ οὐλομένης ἀλόχοιο.

Ma a me che gioia ne è venuta, d'aver dipanato la guerra?
 Al ritorno Zeus mi ordì una fine luttuosa,
 per mano d'Egisto e della consorte funesta.

5 La scelta di Achille

Achille ha sicuramente paradigmi e risultati migliori.³⁶ È un grande eroe, il migliore degli Achei nella spedizione. Ma le sue reazioni sono comunque impulsive. La sua volontà e la libertà delle sue azioni hanno dei limiti.

Per la storia di Crise, Achille sa vedere il problema comune, e si assume la responsabilità di agire, di proteggere Calcante, di convocare l'assemblea e di attaccare Agamennone, anche se è *basileuta*-

³⁵ La progettualità, con la scelta del tempo e della circostanza per la preparazione: *Od.* 11.439 σοὶ δὲ Κλυταιμνήστρη δόλον ἤρτυε τηλόθ' ἐόντι.

³⁶ Si può vedere il riconoscimento comparativo nei confronti di Achille dello stesso Agamennone dopo la morte, *Od.* 24.36-94.

tos.³⁷ Nei fatti si scontra proprio con un potere superiore e le cose giuste sono ovviamente difficili. Vedere il meglio, valutare i problemi e trovare le soluzioni sembra possibile, ma agire e applicare le proprie volontà rimane quasi impossibile.

Nella contesa le sue risposte sono comunque problematiche. E ancor più grave è la reazione di potere di Agamennone. L'impulso di Achille di uccidere Agamennone è frenato da Atena. La decisione di passare agli insulti, certo un suggerimento della dea, può diventare l'inizio della civiltà: significa non arrivare al sangue.³⁸ Poi Achille prende delle decisioni che danneggiano l'intero esercito, e alla fine anche se stesso. La sua volontà diventa la non-azione, l'Aventino, il ritiro dalla guerra. È qualcosa che ha delle conseguenze enormi, per la sua vita e per la vita dei compagni.

Perfino quando, con l'ambasceria del canto IX, potrebbe tornare indietro e cercare un rimedio, accettare un compromesso, non lo può più trovare. È fatta così la vita dei mortali, gli errori sono anche la loro storia. Non c'è più possibilità di contatto e di collaborazione tra Achille e Agamennone: *Il.* 9.374 οὐδέ τί οἱ βουλὰς συμφράσσομαι, οὐδέ μὲν ἔργον, «non voglio con lui concertare né piani né azioni». Nemmeno se v'è di mezzo la salvezza delle navi e dello schieramento acheo. Il pericolo, lo sappiamo dagli schemi epici e dalle formule, è quello di una *persis* alla rovescia, con l'incendio delle navi, la strage degli Achei, il *nostos* perduto.³⁹ La grande ambasceria di eroi formidabili come Odisseo, Fenice e Aiace Telamonio fallisce.⁴⁰ L'esito più immediato è nelle parole di Diomede, il quale, al ritorno della missione, sa cogliere la *hybris* di Achille che non accetta i doni e le preghiere, che non sa comprendere le potenzialità del-

37 Per i rapporti di potere cf. anche *Il.* 9.160 s. καί μοι ὑποσιτήτω ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι | ἢ δ' ὅσσον γενηῆ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι, «e mi obbedisca perché sono re più autorevole, | ed anche più vecchio d'età posso vantarmi di essere» (e similmente al v. 392). Queste parole di Agamennone, pur pronunciate per venire a patti con Achille, appaiono «insultanti» (Battezzato 2020, 130).

38 Così in effetti sembra, a guardare le teorie sull'insulto di Domaneschi 2020, xv: le ingiurie si sostituiscono alla violenza, lasciano aperta qualche possibilità.

39 L'impossibilità di una conciliazione vale di conseguenza per tutti gli Achei, è il risultato della *menis*, *Il.* 9.426 ἐμεῦ ἀπομνήσαντος. Cf., nel discorso di Fenice, *Il.* 9.435 s. οὐδέ τι πάμπαν ἀμύνειν νηυσὶ θοῆσι | πῦρ ἐθέλεις αἰδέηλον, ἐπεὶ χόλος ἔμπεισε θυμῷ («e proprio non vuoi dalle rapide navi | stornare il fuoco vorace, perché t'è entrato in cuore il rancore»).

40 Qualche spiraglio rimane però aperto, secondo Cozzo 2014, 278-83, part. 282 s.: «Tuttavia, bisogna aggiungere, i tre discorsi ottengono risultati parziali. Se Achille aveva opposto un netto rifiuto alle considerazioni di Odisseo, la sua posizione si modifica dopo le parole di Fenice, perché adesso l'eroe *vuole* almeno riflettere se l'indomani dovrà partire o restare ancora. Un ulteriore cambiamento positivo avviene dopo l'intervento di Aiace: Achille non esclude più il suo aiuto, ma si limita a rimandarlo al momento più critico». Insomma, la volontà di Achille non è del tutto sorda ai discorsi dell'ambasceria: si preparano così gli sviluppi successivi degli eventi.

la mediazione: *Il.* 9.699 s. ὁ δ' ἀγὴνων ἔστι καὶ ἄλλως | νῦν αὖ μιν πολὺ μᾶλλον ἀγνηρορίσιν ἐνήκας, «egli è sempre e comunque superbo: | molto più ancora adesso l'hai spinto a superbia». ⁴¹ La *menis* di Achille segue un preciso piano narrativo, che è espresso dalle ultime parole dell'eroe di fronte all'ambasceria. Per l'offesa di Agamennone, Ettore arriverà a incendiare le navi, ossia all'immagine della sconfitta ultima degli Achei: i Troiani si fermeranno solo davanti alle tende e alle navi di Achille (*Il.* 9.651-3). Questa è la volontà e queste sono le azioni. ⁴²

Ma le questioni che riguardano la volontà e il destino del più grande degli eroi achei hanno anche una prospettiva più ampia e drammatica rispetto all'incidente del momento e stanno nella scelta che Achille ha in sostanza già fatto prima ancora della morte di Patroclo e della vendetta necessaria che si compie con l'uccisione di Ettore.

A disposizione di Achille c'è la possibilità di scegliere tra due vie opposte. Egli ha accettato una vita breve, ma gloriosa, invece che una vita lunga e oscura (*Il.* 9.410-15): ⁴³

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.
εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχομαι,
ὦλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
ὦλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὄκα τέλος θανάτοιο κιχέη.

Di me dice mia madre, la dea Teti dai piedi d'argento,
che due diversi destini mi portano verso la morte.
Se, rimanendo qui, continuo l'assedio alla città di Troia,
per me il ritorno è perduto, ma immortale sarà la mia gloria;
se invece ritorno a casa, nella mia terra nativa,
perduta è per me la splendida gloria, ma lunga sarà la mia vita,
presto, no, non mi coglierebbe il momento finale di morte.

⁴¹ Il comportamento di Achille sembra incomprensibile, perfino inaccettabile tra i giudizi della critica moderna. Vedi la discussione in proposito di Battezzato 2020, 123-5.

⁴² Sulle parole di Achille vedi Scodel 1989. L'indicazione puntuale del piano di azione di Achille è ripetuta quando è il momento di intervenire per Patroclo: *Il.* 16.61-3 ἦτοι ἔφην γε | οὐ πρὶν μνηστῶν καταπαυσέμεν, ἀλλ' ὅπότερ' ἂν δῆ | νῆας ἐμὰς ἀφίκηται αὐτῆ τε πτόλεμός τε («Avevo pur detto | che avrei smesso dall'ira, non prima, ma quando | il grido di guerra fosse giunto alle mie navi»).

⁴³ Hainsworth 1993, 116: «Akhilleus knows that his life will be short (and this knowledge, of course, redoubles the force of the heroic imperatives upon him), as is affirmed at 1.352, 1.417, 1.505, 18.95, 18.458, and 21.277; but this is the only point where Akhilleus is said to have a choice of destinies».

Ha la possibilità di scegliere e lo fa deliberatamente. Tra le due opzioni (διχθαδίας κήρας) sceglie *eroicamente* la vita gloriosa dal rapido destino (*Il.* 18.79-126). Ma, poi, nell'Aldilà, nell'incontro con Odisseo, si pente della sua scelta, e sono parole non meno memorabili (*Od.* 11.488-91):

μη δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἔων θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ὧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Non abbellirmi, illustre Odisseo, la morte!
Vorrei da bracciante servire un altro uomo,
un uomo senza podere che non ha molta roba;
piuttosto che dominare tra tutti i morti defunti.

Certamente può valere la valutazione di Aristotele che abbiamo visto:

EN 3.2.1110b18 Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν,
ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυτον καὶ ἐν μεταμελείᾳ.

Ciò che si compie per ignoranza è tutto non volontario, ma involontario è soltanto ciò di cui si prova dolore e lascia nel pentimento.

A posteriori la scelta di Achille potrebbe sembrare non volontaria, poiché non sapeva concretamente quello che l'aspettava nell'Aldilà. Non è proprio così, perché la coscienza del valore della vita, dell'amarezza della morte e dell'impossibilità di tornare dall'Aldilà è ben chiara nelle premesse delle parole della scelta. E sembrerebbero dire chiaramente che Achille avrebbe scelto la vita e non la gloria (*Il.* 9.406-9). Achille, però, ritornerà a combattere non per le ricchezze che gli offre Agamennone, che chiaramente - con parole impressionanti già nell'*Iliade* - non hanno nessun valore a confronto della vita, ma saranno altri eventi, altre passioni che decideranno del suo destino. Verrà la morte di Patroclo, e nulla potrà fermare la sua vendetta, fino all'uccisione di Ettore (*Il.* 18.79-93). Poi arriverà subito il tempo del suo destino.

6 La volontà multiforme di Odisseo

Odisseo è chiaramente diverso. Il *polytropos* nelle sue diverse interpretazioni serve.⁴⁴ Eroe degli infiniti *errores*, della *metis* e della resistenza. Ma è anche l'eroe della molteplicità, in tante prospettive, grazie alla serie formidabile degli epiteti tradizionali con il loro peso, in particolare tra *polymetis*, *polytlas*, *polyphron*, *polymechanos*, *poikilometes*.⁴⁵

Nella *protasis* dell'*Odissea* è già chiaro tutto. L'eroe vuole il ritorno dei compagni, secondo le migliori regole narrative e i codici del comando. E, naturalmente, vuole salvare anche la sua vita (*Od.* 1.5-9):⁴⁶

ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.
ἀλλ' οὐδ' ὧς ἐτάρους ἐρρύσατο, ἰέμενός περ·
αὐτῶν γὰρ σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὄλοντο,
νήπιοι, οἱ κατὰ βροῦς Ὑπερίωνος Ἡελίοιο
ἦσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ.

per acquistare a sé la vita e il ritorno ai compagni.
Ma i compagni neanche così li salvò, pur volendo:
con la loro pietà si perdettero,
stolti, che mangiarono i buoi del Sole
Iperione: ad essi egli tolse il dì del ritorno.

C'è un preciso progetto di Odisseo che rispetta le giuste categorie del *nostos*. Vorrebbe essere come *Nestor*.⁴⁷ Ma fallisce proprio nel tentativo di salvare i compagni. La sua volontà c'è, ad ogni costo, con il massimo sforzo, con segno ripetuto (*Od.* 1.5 ἀρνύμενος, 6 ἰέμενός περ), anche se non c'è il risultato.

È il sistema di un'opposizione polare che agisce. È la loro follia a perdere i compagni, con la stessa parola che vale per Egisto (*Od.* 1.7

⁴⁴ *Od.* 1.1, 10.330. Vedi West 1981, 182.

⁴⁵ Notevole, tanto per comprendere il peso degli epiteti tradizionali, è il confronto con la serie degli attributi di Odisseo in Quinto Smirneo, che varia quella omerica, ma mantenendone il segno: QS 7.347 δαίφρονα, 11.358 δαίφρονα; 5.358, 5.449 δολόεντα; 5.292 δολομήτα, 5.571 μητιώντα, 5.143 περιφραδέος, 6.97 περίφρονα, 14.630 πινυτόφρονα, 7.189, 7.438 πυκμήδεος, 5.361 πολυτλήτου Ὀδυσῆος. Vedi Renker 2020, 60.

⁴⁶ Si può confrontare l'interpretazione di Hor. *Epist.* 1.2.21 s. *dum sibi, dum sociis reditum parat, aspera multa | pertulit, adversis rerum immersabilis undis*. Odisseo, in contrapposizione alla follia di Agamennone e di Achille (1.2.14 *delirant reges*), si contraddistingue per le sue qualità, fino a essere un esempio, ossia un buon paradigma: 1.2.17 s. *rursus, quid virtus et quid sapientia possit, | utile proposuit nobis exemplar Ulixen*. Oltre alla resistenza attraverso le peripezie, Odisseo ha la forza di non cedere al canto delle Sirene e agli incantesimi di Circe (1.2.23 *Sirenum voces et Circae pocula*).

⁴⁷ Sulle categorie del *nostos* felice e sul ritorno perfetto, ossia presto e bene, di Nestore, vedi Camerotto 2009, 169-93.

σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν). Basterebbe questo per chi ascolta Omero, tutti i dubbi scompaiono, si sa subito come va a finire. Sono stolti come infanti, ossia νήπιοι: non hanno la cognizione di quello che fanno, non hanno il dominio della situazione e la capacità di capire le direzioni da prendere. Anzi, a trarre le somme epiche, sono la personificazione più tragica del detto proverbiale ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω,⁴⁸ forse capiscono qualcosa quando non c'è più rimedio. Ma sanno comunque quello che fanno, è una scelta. Lo discutono e lo decidono collettivamente, in maniera condivisa, mentre Odisseo è lontano. La loro volontà è una resa. In sostanza i compagni sono il contrario di Odisseo, servono almeno a farci capire questo. Potremmo dire che la differenza sta nella mancanza di una volontà che non si arrende mai, la chiamiamo epicamente *tlemosyne*, che si potrebbe tradurre «resistenza».⁴⁹ È parola complicata, la volontà c'entra.

Odisseo sicuramente ha le sue responsabilità, le sue colpe non da poco, e nel *nostos* ha contro tutti gli dei.⁵⁰ A cominciare da Atena,⁵¹ che poi pure gli viene in aiuto, naturalmente non senza ambiguità. E altre ostilità, neppure necessarie, l'eroe se le va cercando nel percorso, come quella di Poseidone.⁵² Ma la volontà di Odisseo è qualcosa di formidabile, il suo *nostos* senza fine è fatto di questo: l'eroe non si arrende mai, nemmeno quando sembra che sia finita per sempre. Nemmeno quando è lui stesso a dirlo, tra le onde di un mare in tempesta, che non c'è più nessuna speranza, che era di sicuro meglio morire a Troia.⁵³ È la forza intellettuale di non arrendersi e di dominare le si-

48 Il. 17.32, 20.198, cf. Hes. *Op.* 218 παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.

49 L'opposizione rispetto ai compagni è sottolineata con funzione esemplare, a proposito dell'arrivo nell'isola di Circe, da Hor. *Epist.* 1.2.24 *quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset*. La conseguenza è la perdita della dimensione umana per una ferina: 1.2.26 *vixisset canis immundus vel amica luto sus*.

50 Montiglio 2005, 48: «Odysseus, to be sure, is not presented as faultless. On the contrary, his faults vis-à-vis the gods hinder his return even before he blinds Poseidon's son and insults the god himself. Hermes tells Calypso that the Achaeans offended against Athena (5.108), who sent a woeful wind and huge waves. Odysseus is among the offenders».

51 L'ira di Atena per la questione del Palladio e della punizione di Aiace Oileo colpisce tutti gli Achei, nessuno escluso (*Od.* 3.135 μήνιος ἔξ ὀλοῆς γλαυκῶπιδος ὄβριμοπάτρης). Il *nostos* difficile di Odisseo rientra in questa prospettiva.

52 L'ostilità di Poseidone viene dalla maledizione di Polifemo, *Od.* 9.528-35. È una maledizione efficace, basta l'indicazione dell'ascolto del dio: *Od.* 9.536 τοῦ δ' ἔκλυε κίανοχαίτης. Alla maledizione poi corrispondono puntualmente i risultati.

53 *Od.* 5.297-312. Siamo nel percorso che da Ogigia porta a Scheria, con la tempesta finale. L'azione di Odisseo, la volontà e la capacità di resistere di fronte agli eventi del mare non viene meno neppure in questo caso, mentre sta per annegare. C'è una reazione e una volontà che lo salva (5.324-6). E l'eroe non si fida mai di nessuno, neppure quando ha l'aiuto divino di Ino Leukothea: quello che conta è saper vedere e prevedere gli eventi per scegliere il meglio (5.364 προνοῆσαι ἄμεινον). Quando arriva il momento più drammatico, che potrebbe vedere la morte di Odisseo ὑπὲρ μόρον, ossia contro il suo stesso destino e contro il racconto (5.436), attraverso una *if not-situation* intervie-

tuazioni, di interpretare le condizioni e di trovare le risposte adeguate. Momento dopo momento è necessario valutare, scegliere e agire. Con un equilibrio che gli permette di capire e di decidere consapevolmente il meglio.⁵⁴ Si tratta di districarsi tra i pericoli della realtà, con una immagine notevole nella *κακορραφίη ἀλεγεινῆ*, l'intraducibile «intrico doloroso dei mali» (*Od.* 12.26).⁵⁵ Odisseo è l'eroe che sa perfino rifiutare l'immortalità,⁵⁶ lo sappiamo bene, pur di compiere il suo *nostos*. A ogni costo vuole ritornare, anche se tardi e male.

Vediamolo alla prova con gli ultimi episodi, dopo la discesa nell'Altilà e la ripartenza da Aiaie. Il primo ostacolo saranno le Sirene: non c'è *nostos* per chi non sa riconoscere il pericolo e trovare le soluzioni (*Od.* 12.41 ἀδρείη). Volontà, conoscenza e progettualità vanno insieme: dall'altra parte c'è solo la fine, il *nostos* perduto.⁵⁷ Circe lo sa bene, e avverte Odisseo. Questo è l'unico aiuto, ma tutto sta nella *metis* dell'eroe. Anche di fronte all'impossibile la volontà funziona bene. Il pensiero può prevedere e agire. Odisseo, se *vuole*, può ascoltare il canto mortale delle Sirene: *Od.* 12.49 ἀτὰρ αὐτὸς ἀκούμεν αἴ κ' ἐθελήσθα.⁵⁸ Bisogna sapere e agire di conseguenza. È una volontà preordinata. Si decide prima e non sull'impulso del momento. È questo lo schema vincente, non si può cedere quando si è nel mezzo dell'azione, magari accecati dal panico o da prospettive sbagliate: anche se Odisseo supplicasse i compagni di liberarlo, non lo dovranno fare. Entrerebbe in azione altrimenti una *volontà* sbagliata, una *non-volontà*. Quando sarà il momento, il cuore di Odisseo vorrà ascoltare la voce bellissima delle Sirene, e non ci potrà essere difesa.⁵⁹ Questi sono solo gli avver-

ne Atena, che ha mutato la sua ostilità in favore. Ma quello che la dea offre all'eroe non è un salvataggio magico, bensì gli dona la *epiphrosyne*, ossia la capacità di giudicare la situazione e di trovare le soluzioni giuste: *Od.* 5.437 εἰ μὴ ἐπιφροσύνην δῶκε γλαυκῶπις Ἀθήνη. È in questo che identifichiamo la specifica virtù di Odisseo.

54 Per le valutazioni di Odisseo, ne troviamo una serie in sequenza nell'azione della tempesta scatenata da Poseidone e del naufragio, *Od.* 5.360 δοκέει δέ μοι εἶναι ἄριστον, 365 ἐπεὶ οὐ μὲν τι πάρα προνοῆσαι ἄμεινον, 442 τῆ δὴ οἱ εἰσίατο χῶρος ἄριστος, 474 ὡς ἄρα οἱ φρονέοντι δόασσαστο κέρδιον εἶναι. Di momento in momento, di pericolo in pericolo, si tratta sempre di individuare e scegliere la soluzione migliore.

55 Su questa immagine, che ben definisce il problema, vedi Heubeck 2003, 311. Per il termine *κακορραφίη* cf. *Od.* 2.236, *Il.* 15.16.

56 Pellizer 1989, 289: «Ulysse, offre en revanche le plus impressionnant exemple d'un jugement équilibré: n'ayant pas perdu de vue les limites que ne doit pas franchir celui dont le destin relève de la condition humaine, il s'avisera même de refuser consciemment l'immortalité que lui offrait par amour une divinité mineure, Calypso» (cf. anche Vernant 1989, 150-2).

57 È la definizione del *nostos* perduto: *Od.* 12.42 s. τῶ δ' οὐ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα | οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται («a lui mai più la moglie e i figli bambini | gli sono vicini, felici che a casa è tornato»).

58 Cf. *Od.* 12.160 οἶον ἔμ' ἠνώγει ὄπ' ἀκούμεν («Esortava che io solo ne udissi la voce»).

59 *Od.* 12.192 s. αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ | ἦθελ' ἀκούμεναι («Allora il mio cuore | voleva ascoltare»).

timenti, si capisce qui quello che serve. L'azione sarà preparata poi con cura, con concreta destrezza, a cominciare dai tappi di cera per le orecchie dei compagni. Alla voce delle Sirene nessuna volontà si può opporre. È la forza della seduzione, dell'incanto. Non c'è volontà che possa resistere. La volontà può però agire prima. Una questione di preparazione, potremmo dire di prevenzione. È questo che funziona, non la potenza della risposta sul momento. Meno eroico, sicuramente, ma è solo questa la volontà che può ottenere i risultati. Anche contro le parole che verranno dall'eroe stesso legato all'albero della nave e che non potranno più essere il segno della sua volontà. Quando Odisseo chiederà ai compagni di slegarlo, questi dovranno stringere le funi ancor più forte.⁶⁰ L'obiettivo fa impressione, è quasi un cortocircuito, chi ascolta le Sirene ne ha diletto e sapienza: *Od.* 12.188 ἀλλ' ὄ γε τερψάμενος νείται καὶ πλείονα εἰδώς. Odisseo si prende tutto, anche le cose che non stanno insieme, come il canto mortale e la vita.

Continuiamo in questa serie di eventi. Dopo le Sirene vengono due possibilità, tra le *Planktai*, ossia le rupi erranti, da una parte e Scilla e Cariddi dall'altra. Anche se Circe gli dà le indicazioni utili, la scelta e l'azione stanno, di nuovo, solo nella volontà dell'eroe. Non tutto è preordinato tra le due diverse possibilità (*Od.* 12.57 ὅτι ποτέρη δὴ τοι ὁδὸς ἔσσειται) che Odisseo ha a questo punto chiare davanti (*Od.* 12.58 ἐρέω δέ τοι ἀμφοτέρωθεν). Bisogna decidere, per l'appunto bisogna mettere in gioco personalmente la propria volontà: *Od.* 12.57 s. ἀλλὰ καὶ αὐτός | θυμῷ βουλεύειν. Perché non è detto che gli dei ti proteggano come avviene per la nave *Argo*. In ogni caso sono scelte dure, c'è di mezzo un tributo di sofferenza, di morte, ma scegliere è necessario. È l'unica volontà che rimane.

Odisseo, prima di agire, vuole sapere. Di fronte alla minaccia di Scilla il suo impulso lo spingerebbe a tentare di opporsi al mostro divino. Sembra che non ci sia rimedio (*Od.* 12.223 ἄπρηκτον ἀνίην), perché non si può contendere con gli immortali, nemmeno se sono dei mostri. Odisseo si prende il rimprovero di Circe (*Od.* 12.116-20). Bisogna valutare che cosa è meglio, inutile voler fare gli eroi. Talvolta il calcolo è molto amaro, bisogna saper accettare il danno minore, ma non ci si può tirare indietro. Poi, nell'azione, Odisseo rincuora i compagni e ricorda le virtù con cui si possono superare anche mali più grandi (*Od.* 12.211 s. ἐμῇ ἀρετῇ βουλῇ τε νόφ τε | ἐκφύγομεν). A parte l'*arete*, la virtù dell'eroe, ci sono la volontà (*βουλῆ*) e l'intelletto (*νόφ*) che diventano indispensabili per sfuggire ai pericoli. Ai compagni Odisseo questa volta non dice nulla di Scilla. Il calcolo è giusto, Odisseo si fa carico della responsabilità per tutti, perché intuisce che già solo il pensiero del mostro avrebbe gettato tutti nel panico, pro-

⁶⁰ *Od.* 12.53 s., 163 s.

prio quando c'era invece la necessità di resistere e di agire.⁶¹ Anche pagando un prezzo carissimo. Peraltro Odisseo dimentica l'ordine di Circe di lasciar perdere le armi (*Od.* 12.227 *λανθανόμενῃ*). Un errore del quale non si dice quasi nulla: ma è evidente, le consuete categorie eroiche si rivelano insufficienti, serve qualcosa di più. Tentare di affrontare il mostro è comunque un errore. Odisseo è costretto ad assistere allo spettacolo più spietato, vede i compagni divorati da Scilla. Una grande scena dell'orrore. Inevitabile, ma va affrontata.

Trinachia, l'isola delle vacche di Helios, è l'episodio decisivo, quello che cambia la storia, sicuramente più dell'incidente del Ciclope. Non a caso se ne parla nella *protasis* del poema, come simbolo di un *nostos* grande e disastroso. Di nuovo c'è una scelta. Le vacche immortali non si possono toccare, altrimenti si prepara il fallimento definitivo del *nostos*, secondo il chiaro avvertimento di Circe: *Od.* 12.141 ὄψε κακῶς νεῖαι, ὀλέσας ἅπο πάντας ἑταίρους, «tardi ritorni e male, perduti tutti i compagni». Ma già l'aveva detto prima ancora con le stesse formule Tiresia, che giustamente aveva messo al centro di tutto proprio l'episodio delle vacche di Helios (*Od.* 11.104-17). Questo è l'ultimo impedimento, quello definitivo. La possibilità di tornare c'è, onvviamente in nessun caso facile e senza sofferenze. Si può tornare anche contro i piani di Poseidone. È, però, una questione evidente di volontà, vale per Odisseo e vale per i compagni (*Od.* 11.104-5):

ἀλλ' ἔτι μὲν κε καὶ ὤς, κακά περ πάσχοντες, ἴκοισθε,
αἶ κ' ἐθέλης σὸν θυμὸν ἐρυκακέειν καὶ ἑταίρων.

Ma anche così potreste arrivare, pur subendo sventure,
se hai la volontà di trattenerne l'animo tuo e dei compagni.

Bisogna lasciar perdere le vacche (*Od.* 11.110 τὰς εἰ μὲν κ' ἄσινεας ἑάσας) e pensare al *nostos* (νόστου τε μέδῃαι). Altrimenti non c'è possibilità, le parole di Tiresia non lasciano dubbi (*Od.* 11.112-15):

εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ' ὄλεθρον
νηΐ τε καὶ ἐτάροισ'. αὐτὸς δ' εἴ πέρ κεν ἀλύξις,
ὄψε κακῶς νεῖαι, ὀλέσας ἅπο πάντας ἑταίρους,
νηὸς ἐπ' ἄλλοτρίης δῆεις δ' ἐν πῆματα οἴκῳ.

Se però le molesti, allora prevedo rovina per te
per la nave e per i compagni: e tu, seppure ne scampi,

61 Chi ha l'onore del comando qualche volta ha questa dolorosissima responsabilità di nascondere qualcosa, se questo torna utile: *Od.* 12.223-5 Σκύλλην δ' οὐκέτ' ἐμυθεόμην, ἀπρηκτον ἀνίην, | μὴ πῶς μοι δεῖσαντες ἀπολλήξειαν ἑταῖροι | εἰρεσίης, ἐντὸς δὲ πυκάζοιεν σφέας αὐτούς («Non dissi di Scilla, calamità irrimediabile: | che i compagni, atterriti, non lasciassero | i remi e s'acquattassero dentro»).

tardi ritorni e male, perduti tutti i compagni, sopra una nave straniera; e a casa trovi dolori.

È la summa del *nostos* infelice. Il contrario di quello che dovrebbe essere il *nostos*: tutti i segni sono rovesciati. E coincide perfino con le formule della maledizione del Ciclope.⁶²

Nell'azione Odisseo si prende la responsabilità, ma sa valutare la necessità di condividere con i compagni le indicazioni di Circe (*Od.* 12.154 s. οὐ γὰρ χριὴ ἕνα ἴδμεναι οὐδὲ δύ' οἴους | θέσφαθ'), dalle quali dipende la salvezza di tutti: *Od.* 12.156 s. ἀλλ' ἐρέω μὲν ἐγών, ἵνα εἰδότες ἢ ἢ θάνωμεν | ἢ κεν ἀλευάμενοι θάνατον καὶ κῆρα φύγοιμεν, «ma io voglio dirvele, perché conoscetele o noi moriamo | o scampiamo, schivando la morte e il destino». Anche se, come abbiamo già visto, in qualche caso è meglio non rivelare tutto.

Questa volta Odisseo dice ogni cosa ai compagni. Nell'isola di Trinachia non è questione di panico, di reazioni impulsive. Il tempo c'è, entrano in gioco la capacità di comprendere il rischio, la volontà e la resistenza. Perciò è indispensabile che tutti siano consapevoli dei pericoli, del doppio avvertimento di Tiresia e di Circe. Perché questa è la minaccia più grande: *Od.* 12.275 ἔνθα γὰρ αἰνότατον κακὸν ἔμμεναι ἄμμιν ἔφασκεν, «diceva che è qui, per noi, la sciagura più atroce».

Il primo tentativo, il migliore, è quello di evitare l'isola. Davanti alle coste di Trinachia l'idea di Odisseo di non fermarsi e di continuare la navigazione nella notte contraddice tutte le regole, le consuetudini dell'andare per mare, va contro i più normali desideri dei compagni. La loro reazione al consiglio di Odisseo non è diversa da quella che abbiamo visto per l'annuncio del viaggio tra i morti. Si spezza loro il cuore (*Od.* 12.277 τοῖσιν δὲ κατεκλάσθη φίλον ἦτορ). È la reazione emotiva, corale, di cui si fa portavoce Euriloco, il quale per l'appunto ricorda i pericoli della navigazione notturna, che neppure la volontà degli dei basta a evitare (*Od.* 12.290 θεῶν ἀέκητι ἀνάκτων). È un discorso che ha senso e che convince immediatamente tutti sulla nave. È proprio il comportamento dei compagni, la facile deriva della volontà collettiva contro gli avvertimenti più scomodi che diventa il segno del problema. Può succedere, anzi è la norma. Odisseo comprende il pericolo gravissimo, intuisce ciò che può accadere, riconosce che c'è qualcosa di più grande contro cui non è facile trovare un rimedio (*Od.* 12.295 καὶ τότε δὴ γίνωσκον, ὃ δὴ κακὰ μῆδετο δαίμων, «allora compresi che un dio meditava sventure»). Perché è subito evidente che si trova da solo contro tutti gli altri (*Od.* 12.297 μοῦνον ἐόντα). Questo è un motivo che si intreccia ad altri schemi narrativi

⁶² Cf. *Od.* 9.534 s. ὄψε κακῶς ἔλθοι, ὀλέσας ἅπο πάντας ἑταίρους, | νηὸς ἐπ' ἄλλοτρῆς, εὔροι δ' ἐν πῆματα οἴκῳ («tardi vi giunga e male, perduti tutti i compagni | sopra una nave straniera, e a casa trovi dolori»).

del ritorno e che diventerà dominante. Ma Odisseo ci prova ancora, chiede ai compagni un giuramento, una parola sacra che non può essere violata, non la si può sovvertire in nessun caso, in nessuna variazione delle condizioni. Serve come principio preventivo di sicurezza, una volontà preordinata che dovrebbe agire da garanzia nell'emergenza, contro le *atasthaliai*, contro la dissennatezza, la follia che uccide (*Od.* 12.300 ἀτασθαλίησι κακῆσιν). Ma con queste formule si capisce subito ciò che sta accadendo.

Una volta sbarcati sull'isola succede qualcosa, c'è un intervento di Zeus, concretamente i venti non permettono più di riprendere il mare. Odisseo tiene consiglio con i compagni, stabilisce la strategia con chiarezza. Bisognerà consumare i viveri che sono nella nave. Ma dopo un mese la situazione diventa difficile, insostenibile. Non ci sono più riserve. La necessità spinge a cercare rimedi (*Od.* 12.330 ἀνάγκη), la fame (*Od.* 12.332 λιμός) comincia a logorare la resistenza. Sono parole pericolose. Odisseo si allontana dai compagni all'interno dell'isola, rimane solo per pregare gli dei. Agisce in questo allontanamento la contrapposizione tra Odisseo e i compagni, di nuovo c'è il sonno dell'eroe al momento sbagliato. Naturalmente c'entrano gli dei, non c'è niente da fare. Il nuovo discorso di Euriloco ai compagni - in assenza di Odisseo - ha una direzione ben precisa. È una valutazione sul destino, è la resa della volontà. Resistere alla fame giorno dopo giorno è impossibile, è probabilmente la morte peggiore di tutte: meglio morire all'istante per l'ira degli dei in una tempesta in mezzo al mare. Quello che viene meno è proprio la *tlemosyne*, è lo stesso una volontà (βούλομ'), però opposta a quella di Odisseo: sta nella scelta dell'ἄπαξ, del farla finita una volta per tutte, invece di continuare a soffrire (*Od.* 12.350-1):

βούλομ' ἄπαξ πρὸς κύμα χανῶν ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσαι
ἢ θηθᾶ στρεύεσθαι ἔων ἐν νήσῳ ἐρήμη.

voglio piuttosto aprire all'onda la bocca e morire
una volta, che a lungo languire in un'isola disabitata.

Mentre Odisseo è lontano i compagni mettono in opera la *metis* sbagliata, sacrificano le vacche immortali, e non hanno nemmeno l'orzo e il vino per i giusti riti: è un *mega ergon*, in senso tutto negativo, una empietà gravissima, mostruosa, che deve essere punita ad ogni costo: è una violenza (*Od.* 12.379 ὑπέρβιον) che altrimenti potrebbe sovvertire gli assetti del cosmo. Helios lo dice con chiarezza, sono cose che non si possono fare. Insomma il sole è pronto a non splendere più sugli dei e sui mortali. Zeus non può che agire di conseguenza, la punizione diventa necessaria, per chi ha sbagliato non c'è scampo.

Inutili sono i rimproveri di Odisseo quando ritorna tra i compagni, inutile cercare una soluzione, impossibile (12.392 s. οὐδέ τι

μῆχος | εὐρέμενοι δυνάμεσθα): i prodigi divini sono terribili e preparano gli sviluppi futuri. Quando ripartono, Zeus ovviamente scatena la tempesta, fa a pezzi la nave, gli uomini in mare sono trascinati via dalle onde, il dio toglie loro per sempre il ritorno: *Od.* 12.419 θεὸς δ' ἀποαίνυτο νόστον. Per i compagni è finita.

Per Odisseo le cose stanno diversamente. È qui tra i Feaci – e lo farà di nuovo in patria con la moglie – a raccontare quello che è successo. Nel disastro pensa e agisce ancora. La nave è in pezzi, ma riesce a legare l'albero spezzato alla chiglia con uno strallo, e a cavallo del relitto riesce a salvarsi. Con qualche altro notevole espediente dovrà ripassare da Scilla e Cariddi, ma non cede mai (*Od.* 12.437 νόλω μὲν δ' ἐχόμην), è pronto a ogni metamorfosi per adattarsi alle situazioni e uscirne (*Od.* 12.433 ὡς νυκτερίς): certo c'è anche un intervento divino, Odisseo lo riconosce. Ma è anche questo che fa la grandezza dell'eroe e della sua volontà. Poi, trascinato dal mare per nove giorni al decimo arriverà all'isola di Calipso.

7 Una conclusione dall'Aldilà, ovvero una *synkrisis* per gli eroi

Ritorniamo agli eroi che si incontrano all'Ade. Una scena utile per cercare di trarre qualche conclusione. Chiaramente quella che abbiamo è la versione di Odisseo. È il poema del suo ritorno, è il racconto in prima persona davanti a un pubblico, quello dei Feaci, che ama i canti e le storie degli eroi. Peraltro è detto esplicitamente più volte, e ripetutamente vediamo l'eroe in azione come narratore: conosce bene le strategie del racconto, sa narrare storie vere, sa inventare *pseudea* simili al vero.⁶³ Per Odisseo, lo sappiamo bene, dopo i dieci anni della guerra di Troia e soprattutto dopo dieci anni di un *nostos* che sembra perduto per sempre, il racconto degli *Apologoi* diventa la via per ritrovare se stesso, per ritornare dentro alla storia, per rientrare dalla morte nella vita. Merita di passare la notte ad ascoltarlo. Poi accadrà di nuovo anche per la moglie.

Questo è quello che abbiamo. Ma nell'Aldilà in qualche modo sentiamo anche la voce degli altri. Ed è notevole la *synkrisis* degli eroi, il confronto dei *paradeigmata* della guerra di Troia.⁶⁴ Nei dialoghi dei morti di Odisseo manca solo la risposta di Aiace, perché in questo caso non v'è più possibilità di dialogo.

⁶³ Cf. il giudizio di Alcinoo sui racconti di Odisseo, *Od.* 11.363-9. Merita di vedere quel che ne dice Luciano di Samosata nell'*incipit* programmatico delle *Storie vere* (1.1-5). Per i racconti di Odisseo, veri e falsi, vedi Grossardt 1998.

⁶⁴ Anche nella narrazione compendiarica del reincontro tra Odisseo e Penelope è ben in rilievo l'incontro con i compagni della guerra di Troia, accanto a Tiresia e alla madre: *Od.* 23.324 καὶ εἶσιδε πάντας ἑταίρους.

Nella *synkrisis*, nei fatti e per il nostro ragionamento, c'è una prima differenza fondamentale: Odisseo è vivo, anche se si trova tra i morti, è giunto qui *sensibilmente*, questa è la cosa eccezionale, la tappa indispensabile nella carriera eroica. La *metis*, la volontà è all'opera, può ancora mutare il suo destino. Anzi, Odisseo arriva quaggiù per interrogare Tiresia, proprio per le due questioni che contano, per sapere e per trovare le vie del ritorno.

Ma vi sono altre differenze per noi forse ancora più importanti. L'incontro con Agamennone funziona per opposizione. Sottolinea tutto ciò che agisce all'incontrario. Rivediamolo. La *psyche* del comandante in capo della grande spedizione è ἀχθυμένη, una afflizione che non può più avere rimedio. Agamennone riconosce Odisseo, e si abbandona subito a un pianto sonoro e copioso: è la prima reazione, e insieme protende le braccia per un abbraccio, per un contatto impossibile (*Od.* 11.387-94). Non può essere che un'assurda illusione, non siamo più tra gli uomini, siamo dopo la fine della storia: è chiaro, ci troviamo in una dimensione totalmente mutata, non più nel dominio delle possibilità e delle volontà umane. Per Agamennone si possono solo fare i conti. Nelle parole di Odisseo che lo interroga non ci può essere altro che compassione (*Od.* 11.395 ἐλέησά τε θυμῶ). È la verifica di un errore. Nel destino epico di Agamennone ci si potrebbe aspettare una morte eroica, nell'azione della guerra o della navigazione, ma come abbiamo visto non è così. Agamennone ha capito dopo che tutto è successo. Invece, quando era il momento, non ha intuito, non ha compreso nulla. Nella morte, la più miserabile tra tutte le morti (*Od.* 11.412 οἰκτίστω θανάτῳ), c'è l'impotenza del bue alla greppia (*Od.* 11.411), e vale in maniera simile anche per la fine dei compagni. L'eroe, che per il *geras* di Criseide è stato la causa dell'«ira funesta» e del canto dell'*Iliade*, non ha nemmeno quello che spetta a tutti, il diritto degli onori funebri.⁶⁵ L'unica volontà che conta, certo nulla di più terribile, nulla di *più cane*, è quella della sposa, di Clitemestra – lo dicono le parole, le associazioni tra i pensieri e le azioni, il progetto di un'impresa grande e terribile (*Od.* 11.427-9):

ὥς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός,
ἢ τις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάλῃται·
οἷον δὴ καὶ κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικές.

Nulla, così, è più orribile e più impudente della donna,
che si metta in mente azioni siffatte,
come la sconcia azione che ella tramò.

⁶⁵ Come abbiamo visto da *Od.* 11.425 s. Ed è da confrontare con gli onori funebri che ci sarebbero stati per Agamennone se fosse morto a Troia, è Achille che lo dice (*Od.* 24.30-2).

Qui si c'è la potenza della volontà. Di fronte alla quale l'unica risposta di Agamennone sono le sue illusioni, legittime ma immotivate (*Od.* 11.430-2). Fa la figura del *nepios*. Non gli resta, dopo il delitto e la fine infame, che dare giudizi. Pretende ancora di essere dalla parte del giusto. Insomma, non è in grado di cambiare neppure ora, nella sua cecità, nella sua arroganza. E così i consigli di cui è tanto generoso (*Od.* 11.441-3, 454-6), magari funzionano nel racconto, ma a Odisseo sicuramente non servono a molto. Sa già quello che deve fare, non si aspetta nulla, quello che conta sono i suoi piani che manda a effetto implacabilmente uno dopo l'altro, superando ogni difficoltà, valutando le situazioni che mutano, vincendo prima di tutto se stesso e i propri sentimenti. Odisseo, azione dopo azione, è in una storia che funziona giusto all'opposto rispetto a quella di Agamennone. È l'eroe della *metis*. Che sa pensare prima, e non dopo.

Diversa è la reazione di Achille nell'incontro che segue immediatamente. Riconosce subito quello che sta succedendo. I due eroi nella loro grandezza rimangono in ogni caso diversi l'uno dell'altro, un'altra opposizione polare, come sappiamo bene e come doveva essere nella contesa del primo canto di Demodoco (*Od.* 8.73-82).⁶⁶ È prima di tutto una questione intellettuale, una disposizione e una scelta verso il destino. Forse è stato sbagliato attribuirci il valore di una contrapposizione etica. Ma qualcosa, comunque, qui all'Ade è cambiato. Achille guarda con ammirazione, quasi con sgomento, alla *metis* di Odisseo. È la *metis* che ha la potenza di varcare i confini insuperabili tra la vita e la morte, è la *tlemosyne* di sostenere ciò che per tutti è insostenibile (*Od.* 11.473-6). Anche Odisseo fa la sua parte, come abbiamo già visto, secondo le buone regole del dialogo. La grandezza di Achille la riconosce subito e con belle formule. Sembra perfino che, per un rispetto delle convenienze, Odisseo non avverta fino in fondo le nuove questioni che contano. Oppure è la provocazione necessaria per aprire prospettive inattese. Odisseo magnifica la sorte di Achille, è il più fortunato di tutti gli uomini per gli onori che ha ricevuto tra i vivi, e anche tra i morti grande appare la sua potenza. Achille, però, se ascoltiamo la sua risposta, non va in cerca di conforto. Dice quello che è. Inutile fare il principe tra i morti. Anche lui a posteriori, quando non c'è più rimedio, ha compreso il proprio errore, la fragilità delle illusioni e delle sue scelte (*Od.* 11.488-91). Ma sembra averlo compreso fino in fondo. Perfino il *kleos*, il valore più grande, non appare più *aphthiton*.⁶⁷

⁶⁶ Il confronto più evidente è quello sulle strategie della guerra per la presa della città di Troia, tra l'astuzia di Odisseo e la forza di Achille. Cf. *schol. Od.* 8.75a1 Pontani καὶ δὴ παρὰ πτότον διαλεχθέντων Ὀδυσσεὺς καὶ Ἀχιλλεύως, τοῦ μὲν Ἀχιλλεύως ἀνδρείαν ἐπαινοῦντος τοῦ δὲ Ὀδυσσεὺς σύνεσιν μετὰ τὴν Ἑκτορος ἀναίρεσιν, ὁ μὲν βιάζεσθαι παρήνει (διὸ καὶ ἀνῆρέθη), ὁ δὲ δόλῳ μετελθεῖν.

⁶⁷ Sulle regole epiche del *kleos* degli eroi vedi Edwards 1988; Segal 1983. A questo proposito notevole è la valutazione che troviamo nell'incontro tra Achille e Antilocho nei

Vorrebbe poter ritornare sulla terra, anche per poco, per poter mettere in gioco di nuovo la sua volontà, anche solo per fare quello che deve, per aiutare e difendere il padre. L'unico vero conforto è il pensiero di Neottolema, le sue gesta, la *metis*, la *tlemosyne*, il *nostos*. C'è tutto. È l'unica concreta continuazione, sembra un Achille migliore, rimane una possibilità. Achille ne può avere una contentezza, una γηθοσύνη, non da poco (*Od.* 11.540). In fin dei conti può bastare.

Ma, ritornando indietro alle parole di Achille con le quali inizia l'incontro, possiamo valutare meglio Odisseo, a cominciare dall'epiteto *polymechanos* che ne indica la quintessenza.⁶⁸ Achille lo sa bene. Quello che contraddistingue Odisseo è la molteplicità di risorse per affrontare i problemi ogni volta diversi. Proprio a partire dalla situazione dell'incontro v'è il riconoscimento di una capacità progettuale, la potenza di un ardimento che sfida e osa violare i confini imposti dagli dei, dal fato e dalle leggi del cosmo (*Od.* 11.474-6):

διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
σχέτλιε, τίπτ' ἔτι μείζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον;
πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ
ἄφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἶδωλα καμώντων;

Divino figlio di Laerte, Odisseo pieno di astuzie,
temerario, quale impresa più audace penserai nella mente?
Come ardisti venire nell'Ade, dove i morti
privi di senso dimorano, le ombre degli uomini estinti?

Diciamo che Odisseo sfida il destino con la sua *metis*: è una questione di volontà e di progettualità. Nel varcare il confine del mondo dei

Dialoghi dei morti di Luciano, dove i due eroi all'Ade discutono intorno a quello che è successo poco prima nella visita epica di Odisseo: Antiloco rimprovera ad Achille le sue parole, ma la risposta non lascia dubbi. Achille ha scelto la gloria per ignoranza, il *kleos*, che diventa un *doxarion*, una «glorizza» ridicola, non ha proprio nessun valore. È una vana illusione dei mortali, che non sanno nulla di vero intorno alla morte: Luc. *D. Mort.* 26 (15) 2 ἀλλὰ τότε μὲν ἄπειρος ἔτι τῶν ἐνταῦθα ὧν καὶ τὸ βέλτιον ἐκείνων ὀπότερον ἦν ἀγνοῶν τὸ δύστηνον ἐκείνο δοξάριον προετίμων τοῦ βίου, νῦν δὲ συνίημι ἦδη ὡς ἐκείνη μὲν ἀνωφελής, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα οἱ ἄνω ῥαψωδήσουσιν («Allora, poiché ero ancora inesperto del mondo di qua e ignoravo quale dei due fosse il migliore, stimavo quella povera glorizza più della vita, ma ora capisco che essa è inutile, anche se quelli di lassù continueranno a celebrarla con le loro rapsodie più di ogni altra cosa», trad. V. Longo).

68 Si tratta di formule, ma hanno un senso, a partire dalle dinamiche della «traditional referentiality»: *Od.* 11.473 πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ. Una buona definizione per la potenza degli epiteti epici, per averne una corretta percezione, è in Bakker 1995, 103 s. «The noun-epithet formulas represent the heroes and gods of the epic world in their quintessential identity but at the same time they constitute the speech units of the epic tradition in their quintessential form, with a length, a prosody, and a rhythmic profile that best suits the rhythmic flow of the discourse of the epic performance as the stylization of ordinary speech».

morti ricorda le virtù di Sisifo, dal quale qualcuno dice che Odisseo discenda. Conoscenza dei problemi e ogni volta la volontà di affrontarli fino in fondo, la capacità di scegliere e di decidere. Sisifo da questo punto di vista è eccezionale, è la personificazione della *sophia* fin nel nome raddoppiato. Riesce ben due volte a vincere la morte. Rimane in questo insuperabile, ma Odisseo è sulla buona strada. La sua *metis* vale, come abbiamo visto, in tutte le situazioni, e così varrà anche per il rientro in patria, perfino con la moglie, secondo i buoni suggerimenti di chi ha sbagliato tutto. Insomma, è pronto a ingannare tutto e tutti, perfino Atena.

Certo, per Odisseo rimane in sospeso l'incontro con Aiace (*Od.* 11.543-67). V'è la percezione di una *metis* che suscita anche molti dubbi. Ma lo vediamo e lo sappiamo bene, è lo stesso Odisseo che con amarezza ripensa alla vicenda delle armi e delle sue conseguenze. Era meglio agire diversamente. Anche in questo c'è una *metis*. Sa riconoscere i propri errori, sa adottare perfino la prospettiva degli altri. Almeno sembra così per la vicenda delle armi di Achille (*Od.* 11.548). Anche se ovviamente ai propri errori non c'è più possibilità di rimedio, nemmeno per Odisseo.

Bibliografia

- Bakker, E.J. (1995). «Noun-epithet Formulas, Milman Parry, and the Grammar of Poetry». Crielaard, J.P. (ed.), *Homeric Questions*. Amsterdam: J.C. Gieben, 97-125.
- Battezzato, L. (2020). *Leggere la mente degli eroi. Ettore, Achille e Zeus nell'“Iliade”*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Burkert, W. (2009). «Pleading for Hell: Postulates, Fantasies, and the Senselessness of Punishment». *Numen*, 56, 141-60.
- Camerotto, A. (2009). *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*. Padova: Il Poligrafo.
- Camerotto, A. (2017). «Dioniso in scena per il teatro e per la città». Cuppone, R. (a cura di), *Tra Venezia e Saturno. Storia, drammaturgia e poesia per Paolo Puppa*. Pisa: Titivillus, 108-18.
- Camerotto, A. (2020a). «Tityos, ovvero della giustizia eterna». Camerotto, A.; Pontani, F. (a cura di), *Dike. Ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la Terra*. Milano; Udine: Mimesis, 49-61.
- Camerotto, A. (2020b). «L'orgoglio Sisifo, ovvero della resistenza». Camerotto, A.; Pontani, F. (a cura di), *Anthropos. Pensieri, parole e virtù per restare umani*. Milano; Udine: Mimesis, 195-213.
- Cerchiai, L. (1984). «*Geras Thanonton*: note sul concetto di 'belle mort'». *AION ArchStAnt*, 6, 39-69.
- Cozzo, A. (2014). «Nel mezzo». *Microfisica della mediazione nel mondo greco antico*. Pisa: Pisa University Press.
- de Jong, I. (2001). *A Narratological Commentary on the “Odyssey”*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Domaneschi, F. (2020). *Insultare gli altri*. Torino: Einaudi.

- Edwards, A.T. (1988). «ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ and Oral Theory». *CQ*, 38, 25-30.
- Finkelberg, M. (1987). «The First Song of Demodocus». *Mnemosyne*, 40, 128-32.
- Garland, R.S.J. (1982). «*Geras Thanonton*: An Investigation into the Claims of the Homeric Dead». *BICS*, 29, 69-80.
- Grossardt, P. (1998). *Die Trugreden in der Odyssee und ihre Rezeption in der Antiken Literatur*. Bern: P. Lang.
- Hainsworth, B. (1993). *The Iliad: A Commentary. Vol. III, Books 9-12*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heubeck, A. (a cura di) (2003). *Omero. Odissea. Vol. III, Libri IX-XII*. Milano: Mondadori.
- Heubeck, A.; West, S. (a cura di) (1981). *Omero. Odissea. Vol. I, Libri I-IV*. Milano: Mondadori.
- Kirk, G.S. (1985). *The Iliad: A Commentary. Vol. I, Books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montiglio, S. (2005). *Wandering in Ancient Culture*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Pellizer, E. (1989). «Figures narratives de la mort et l'immortalité: Sisyphe et autres histoires». *Metis*, 4, 269-90.
- Renker, S. (2020). *A Commentary on Quintus of Smyrna, "Posthomerica" 13*. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Scodel, R. (1989). «The Word of Achilles». *CPh*, 84, 91-9.
- Segal, C. (1983). «Kleos and its Ironies in the *Odyssey*». *AC*, 52, 22-47.
- Sourvinou-Inwood, C. (1986). «Crime and Punishment: Tityos, Tantalos and Sisyphos in *Odyssey* 11». *BICS*, 33, 37-58.
- Swain, S. (1988). «A Note on *Iliad* 9.524-99: The Story of Meleager». *CQ*, 38, 271-6.
- Vernant, J.-P. (1989). *L'individu, la mort et l'amour*. Paris: Gallimard.
- Willcock, M. (1964). «Mythological Paradeigma in the *Iliad*». *CQ*, 14, 141-54.